

Teologia ortodoxă modernă și contemporană
— de la Mărturisirile Ortodoxe la Canonul Ortodoxiei
arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr
© Ioan I. Ică jr

1. Teologia bizantină și postbizantină, caracteristici, continuitate și pseudomorfoze.
2. Teologia postbizantină între turcocrăție, uniatisme și protestantisme.
3. Teologia Mărturisirilor de credință, confesionalizarea ortodoxiei.
4. Teologia ortodoxă în era iluminismului și romantismului. etatizarea Bisericii, academizarea teologiei și reacția pietismelor.
5. Criza și înnoirea tradiției isihaste filocalice. Paisie Velicikovski și Nicodim Aghioritul.
6. Direcții și teologiei academice din secolul XIX.
7. Filozofie religioasă și reformă sobornicească în Ortodoxia rusă a secolului XIX.
8. Înnoirea neopatristică a teologiei ortodoxe în secolul XX direcții, reprezentanți.
9. Neopatristica palamită și neopatristica euharistică..
10. Teologia ortodoxă în era globalizării postmoderne și provovările ei.

BIBLIOGRAFIE ESENȚIALĂ

- FLOROVSKY, GEORGES, *Puti russkago bogoslovie*, Paris, 1937; trad. engleză: *Ways of Russian Theology*, I-II (Collected Works V-VI), Vaduz, 1989.
- MEYENDORFF, JOHN, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, 1974.
- PODSKALSKY, GERHARDT, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München, 1988.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Historical Road of Orthodoxy*, Londra, 1963.
- SPITERIS, YANNIS, *Teologia ortodossa neogreca*, Bologna, 1992.
- The Cambridge History of Christianity. 5. Eastern Christianity* (ed. M. Angold), Cambridge, 2006.
- WARE, TIMOTHY, *The Orthodox Church*, Harmondsworth, 1963.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Orthodoxia kai Dyse ste neotera Hellada*, Atena, 1992.
- ZERNOV, NICHOLAS, *The Russian Religious Renaissance of the 20st Century*, Londra, 1963.
- ICĂ, IOAN I., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008.

Teologia ortodoxă modernă și contemporană

— parcurs, momente, figuri, interpretare

1453 — continuitate în discontinuitate

Anul 1453 și cucerirea Constantinopolului de către otomanii conduși de sultanul Mehmet II sunt îndeobște considerate ca marcând simbolic nu doar sfârșitul dramatic al milenarului Imperiu Bizantin, ci și sfârșitul îndelungatului Ev Mediu. Discutabilă chiar și dintr-o perspectivă riguros istorică, sensibilă la evoluțiile de largă durată ale proceselor istorice, această delimitare este și mai contestabilă atunci când privim lucrurile dintr-o perspectivă religioasă proprie tradiției și teologiei Bisericii. Atât istoria societăților, cât și devenirea tradiției Bisericii, sfidează fiecare în felul ei delimitările cronologice stricte. Existența unor momente de cotitură și de ruptură — vedem astăzi din ce în ce mai limpede — se inserează pe fondul unor continuități mai ample, în care inclusiv conflictele apar drept accente polemice și momente tensionate ale unor dezbateri permanente, ale unui dialog în perpetuă desfășurare între om și Dumnezeu, între rațiune și Revelație, între culturi și Biserică, între istoria oamenilor și Împărăția lui Dumnezeu.

Ortodoxia — tradiție apostolică în haină bizantină

Atât din motive istorice, cât și teologice, Biserica Ortodoxă are o relație specială și decisivă cu lumea bizantină. Pe de o parte, Ortodoxia s-a dezvoltat timp de un mileniu în cadrul politic, social și civilizațional oferit de *Imperiul Bizantin* (mai corect spus, de Imperiul Roman de Răsărit) în jurul strălucitoarei lui capitale construite de Constantin cel Mare ca o „Nouă Romă”. Pe de altă parte, dincolo de acest Imperiu, Biserica Ortodoxă s-a identificat cu *tradiția* religioasă bizantină, în care a perceput și percepe o mărturie fidelă față de credința apostolică originară, continuitatea experienței religioase a unei relații speciale între Dumnezeu și om făcute cu puțință în Iisus Hristos și în Biserică, Trupul Său tainic. În formularea dată acestei experiențe de patristica greacă, în Hristos și în Biserică se realizează misterul unei simultane înomeniri a lui Dumnezeu și îndumnezeiri a omului, miracolul unei paradoxale uniri în diferență, dincolo atât de distanță, cât și de identificare, care instituie prin Biserică între Dumnezeu și om, între om și om, și între om și restul creației o relație de tipul comuniunii, făcută cu puțință de faptul că Însuși Dumnezeu creștin, descoperit în Hristos ca iubire veșnică între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, are un mod de existență de tipul comuniunii.

Teologia bizantină — transformare a elenismului

Revelația acestei comuniuni este comoara dinăuntru Bisericii Ortodoxe transmisă și ascunsă în vasele de lut (cf. 2 Co 4, 7) ale unei culturi omenești, și anume cea a lumii bizantine, a cărei decisivă realizare istorică a fost încreștinarea civilizației greco-romane antice. Sub semnul Bizanțului, sau mai exact al Orașului lui Constantin, Noua Romă creștină a lumii antice, s-a realizat sinteza între Ierusalim, Atena și Roma aflată la baza culturii și civilizației Europei (născute, cum au arătat Denis de Rougemont și Constantin Noica, în anul 325 la Niceea odată cu Primul Sinod Ecumenic al Bisericii). Ceea ce a înfăptuit Biserica Ortodoxă prin Sfinții Părinți greci și Sinoadele Ecumenice cu precizarea triadologiei și hristologiei a fost nu o elenizare a creștinismului, ci o transfigurare a elenismului. Ceea ce a ambiționat să fie Imperiul Roman creștin

constantinian a fost o transfigurare a statului roman mediteranean ca realizare istorică de tip teocratic a Împărăției lui Dumnezeu.

Imperiul Bizantin și Occidentul creștin — înstrăinare și separare

Dacă prima sinteză bizantină, cea teologică, s-a dovedit durabilă, cea de-a doua, cea teologico-politică, a fost inevitabil precară și supusă vicisitudinilor istoriei atât din interior, cât și din exterior. Crizei interne a ereziilor, disputelor teologice și schismei Bisericii orientale i-a urmat, cu consecințe și mai grave, dislocarea unității lumii mediteraneene greco-romane sub dubla presiune a popoarelor germanice și slave și a ascensiunii rapide a islamului. Scindarea Europei în două blocuri ostile e marcată de apariția în Occident în anul 800 a Imperiului franco-german al lui Carol cel Mare, rival și ostil celui constantinopolitan — premisa politică a viitoarei rupturi a unității Bisericii creștine între cele două centre bisericești ale Romei celei Vechi și Romei celei Noi. Mileniul bizantin al Ortodoxiei e marcat de o înstrăinare tot mai mare față de Occidentul creștin, înstrăinare devenită o separație completă de acesta atunci când papii Romei Vechi nu vor mai asuma medierea între cele două jumătăți ale creștinătății: Bizanțul devenit tot mai grec și Ortodoxia prin excelență răsăriteană, Occidentul devenit tot mai germanic și Roma definitiv latină. În timp ce Imperiul Bizantin repliat defensiv rezista tot mai dificil expansiunii islamului în Asia Mică, izbutind în schimb să-și extindă influența religioasă la popoarele slave din Balcani și din Rusia, Occidentul latin trecea prin reforma centralizatoare a unei papalități tot mai monarhice și prin convertirea scolastică a teologiei, iar prin cruciade trecea față de islam și Răsăritul creștin la o politică expansionist-anexionistă.

Traumele „unirilor” forțate

Ultimele secole din existența Bizanțului sunt scandate de o serie de tentative de refacere a unității religioase celor două emisfere separate ale creștinătății medievale. Ele au eșuat toate pentru că unirea n-a fost atât căutată de dragul manifestării plenitudinii Bisericii lui Hristos potrivit unui model de comuniune reală, cât cerută și impusă cu obiective și metode politice. Salvarea Imperiului Bizantin cerea o alianță militară cu Occidentul latin sub forma unei cruciade antiislamice condiționată însă de papalitate de alinierea Bisericii Ortodoxe la standardele dogmaticii și ritului latin. Unirea lua astfel forma uniformității (latinizării), iar refacerea comuniunii echivala cu impunerea supunerii necondiționate față de Scaunul Romei fie prin negocieri, fie prin intervenție militară. Cruciada a IV-a a părut că aduce în 1204 triumful acestui tip de „unificare” forțată (sanționat de Conciliul IV Lateran în 1215) prin devastarea și colonizarea militară a Constantinopolului de către latini. Rezultatul unificării a fost doar escaladarea ostilității și adâncirea separației între cele două Biserici. Același efect l-au avut și negocierile de „unire” sub presiune imperială și papală de la Conciliul de la Ferrara-Florența din 1438–1439, în care ortodocșilor li s-a recunoscut autonomia ritului și disciplinei canonice cu prețul capitulării sau compromisului dogmatic.

„Turcocrăția” și supraviețuirea Ortodoxiei balcanice prin repliere pe sine

Traumatizat de memoria cruciadei a IV-a și de perspectivele unei noi colonizări religioase latine, poporul ortodox a respins însă și acest model de unire preferând să vadă în Constantinopol în locul tiarei papale turbanul otoman. Prin canonizarea isihasmului și palamismului în anii 1341–1368, Biserica bizantină își reafirmase independența spirituală și atașamentul față de tradiția patristică refuzând scolastica și desprinzându-se deja de imperiul tot mai neputincios și înclinat spre salvarea prin latinizare. După 1440 ea a renunțat cu totul la imperiul creștin ortodox bizantin de dragul păstrării ortodoxiei teologice și tradiției bizantine pe care le-a putut menține în

noul regim al „turcocrăției”. Recunoscând în sultan protectorul ei, Ortodoxia s-a repliat pe sine însăși rupând orice legături cu Occidentul religios latin. O ruptură asumată într-un climat profund apocaliptic. Nu trebuie uitat că pentru ortodocși era în vigoare era bizantină „de la facerea lumii”, iar potrivit acestei cronologii, în care Iisus s-a născut în anul 5508, sfârșitul lumii așteptat în anul 6000 = 1492 era unul iminent. Pe acest fundal apocaliptic — care peste câțiva ani numai avea să fie extrem de activ și în declanșarea Reformei lui Luther ca dorință de ultimă purificare a Bisericii în fața celei de-a Doua Veniri a lui Hristos, iminente în condițiile apariției deja în lume a lui Antihrist fie în persoana sultanului, fie a papei — se explică urgența resimțită de Biserica Ortodoxă de a denunța și anula „unirea” de la Florența într-un „sinod ecumenic”, convocat în 1484 la reședința patriarhală din Istanbul, pentru a restabili astfel puritatea Ortodoxiei.

Repliată pe sine — ruptă nu numai de Occidentul latin, dar și de Ortodoxia rusă —, Ortodoxia greacă și cea balcanică au supraviețuit spiritual. O supraviețuire dificilă, în condițiile unei apăsătoare servituți sociale și ecumenice, și a unui dramatic declin cultural. Declin compensat doar de creșterea enormă a prestigiului și influenței interne a instituției patriarhului ecumenic: recunoscut de sultan ca etnarh și lider al comunității creștine din Imperiul Otoman, acesta a preluat o parte din prerogativele imperiale. Deși în captivitate, Marea Biserică moștenește ideea imperială bizantină, pe care însă a transferat-o din registrul politic în cel național, confiscând pozițiile ierarhice în favoarea grecilor din Fanar și făcând din Biserica Ortodoxă din Balcani un vector de promovare a intereselor culturale și economice ale elenismului.

Mărturia Ortodoxiei medievale românești

O poziție intermediară specială deținea Ortodoxia latină a românilor grupați la nord de Dunăre în jurul Munților Carpați. Prezintă timp de secole sub forma creștinismului popular al unor comunități romanizate repliate aproape un mileniu din fața valurilor succesive ale diverselor invazii în forme de existență rurale, atemporale, Ortodoxia românească a început să se afirme istoric în veșmânt cultural slavon și bizantin în statele medievale ale Țării Românești și Moldovei organizate începând cu secolul XIV la sud și este de Carpați, la răscrucea între Occidentul latin și lumea bizantină, și ca mitropolii autonome sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice. (Ocupația treptată a Transilvaniei de către Regatul Apostolic al Ungariei începând cu secolul X a împiedicat constituirea unei formațiuni statale românești, începând din secolul XIV și până în secolul XIX românii ortodocși fiind tratați doar ca o comunitate și o religie tolerată și supuși unor presiuni permanente de latinizare și asimilare.) Specificul, forța de sinteză și rolul panortodox al Ortodoxiei din principatele românești, care au reușit să-și mențină autonomia și față de Imperiul Otoman, s-au manifestat inițial în forme artistice prin înălțarea — după primele edificii de influență constantinopolitană, sârbă sau gotică din secolele XIV–XV — monumentelor de sinteză arhitecturală și picturală unice din prima jumătate a secolului XVI: biserica lui Neagoe Basarab (1512–1521) de la Curtea de Argeș sau bisericile moldovene ale lui Ștefan cel Mare (1457–1504) pictate în exterior sub Petru Rareș (1527–1546 cu întreruperi). Adevărate teologii în culori, acestea erau totodată manifeste vizuale ale atașamentului românilor față de Ortodoxie în fața atât a islamului aniconic, cât și a regimului distinct romano-catolic sau protestant al imaginii din Transilvania vecină angrenată oficial în spațiul religios occidental. Acestor monumente li s-au adăugat și remarcabilele manuscrise miniaturate ale lui Gavriil Uric și primele tipărituri slavonești (*Liturghierul* de la Târgoviște, 1508, prima ediție ortodoxă a acestei cărți de cult) și, mai ales, unicul în felul său monument literar al *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, amplu tratat isihasto-politic. Această politică de afirmare a Ortodoxiei prin sinteze arhitecturale și picturale și publicații religioase slavone și românești va fi reluată într-un registru amplu sub „monarhiile culturale” ale lui Matei Basarab (1632–1654) și Constantin Brâncoveanu (1688–1714) în Țara

Românească și Vasile Lupu (1634–1653) în Moldova, secundați de erudiții mitropoliți Petru Movilă (1633–1646) al Kievului, Varlaam (1632–1653) al Moldovei și Antim Ivireanul (1708–1716) al Țării Românești. În secolul XVII principatele române devin centru al rezistenței ortodoxe împotriva prozelitismului atât protestant, cât și romano-catolic, jucând un rol de seamă în apărarea Ortodoxiei ecumenice într-un context dificil, așa cum își asumaseră acest rol și în timpurile apocaliptice care au urmat căderii Constantinopolului în 1453.

Ortodoxia rusă în secolele XV–XVI — înflorire și crize

Pe un fundal apocaliptic au fost percepute evenimentele din 1439 și 1453 și în Ortodoxia rusă, mai exact moscovită. Creștinați în 988 odată cu botezul ortodox al cneazului sfânt Vladimir, rușii s-au organizat politic și bisericește în jurul Kievului devenit centrul unei active mitropolii aflate sub jurisdicția patriarhului Constantinopolului. Distrugerea Kievului de către mongoli în 1237 și instaurarea lungii dominații tătare au însemnat sfârșitul evoluției istorice unitare a rușilor. Sub conducerea cneazului sfânt Aleksandr Nevski († 1263) rușii din nord reușesc să respingă în 1240 și 1242 cruciada teutonă și să-și salveze Ortodoxia. Centrul bisericesc și politic se mută acum spre nord: stabilit în secolul XIII la Suzdal și Vladimir, el s-a fixat în secolul XIV la Moscova, ai cărei cneji vor demara lungul proces de unificare sub sceptrul lor a tuturor rușilor. În ciuda dificultăților create de tătari și a conflictelor interne, Ortodoxia rusă cunoaște acum sub cneazul Dimitri Donskoi (1359–1389) o importantă înflorire duhovnicească și artistică în jurul figurilor Sfinților Serghie din Radonej († 1392) și Andrei Rubliov († 1430). Sud-vestul pământurilor ruse cade însă sub dominația regatului polono-lituanian și cunoaște o apăsătoare dominație religioasă latină. Mitropolitul grec Isidor al Kievului († 1463), semnatar și promotor al „unirii” de la Florența, a încercat să o proclame în 1444 și în Moscova cneazului Vasili I (1425–1462), dar a fost arestat și condamnat pentru apostazie, abia reușind să fugă. S-a creat sentimentul general că grecii, învățătorii de credință ai rușilor, au trădat Ortodoxia, fiind pedepsiți de Dumnezeu în 1453 prin pierderea imperiului creștin odată cu cucerirea Constantinopolului de către otomanii lui Mehmet II. În orice caz, în 1448, alegându-și singură mitropolitul, Ortodoxia rusă acționa „de facto” ca o Biserică autocefală. În această atmosferă de tensiune eshatologică și de mesianism religios se naște Imperiul Rus ca teocrație ortodoxă, a cărui teorie — Moscova ca „a treia Romă” — va fi făcută în 1511 de egumenul Filotei din Pskov într-o celebră scrisoare către cneazul Vasili III (1505–1533). Prețul independenței față de greci a fost însă acela al unei subordonări depline a ierarhiei Bisericii față de statul rus tot mai despot.

Ortodoxia rusă moscovită însăși traversează o serie de crize care atestă caracterul problematic al opțiunilor ei religioase pe fondul unei religiozități dominate de ritualism și sentimentalism, refractare la cultură. Criza tradiției o evidențiază la sfârșitul secolului XV și începutul secolului XVI apariția ereziei raționaliste și anticlericale a strigolnicilor și conflictul prelungit între reprezentanții a două orientări spirituale opuse în sânul monahismului rus promovate de Sfinții Iosif Volokolamski († 1515) și Nil Sorski († 1508): cel dintâi era adeptul unui monahism prosper economic, angajat social și național în serviciul Rusiei, cel de-al doilea susținea un monahism isihast pur ascetic și duhovnicesc, refractar oricăror proprietăți. Conflictul angajat în jurul temei proprietății monastice și a modului convertirii ereticilor s-a încheiat tragic prin condamnarea în 1531 a adeptilor nonposesiunii din jurul lui Vasian Patrikev († 1532) apărați de eruditul monah Maxim Grecul († 1556). Criza adâncindu-se și cuprinzând întreaga viață religioasă, pentru soluționarea ei mitropolitul Makari (1542–1564) a convocat în 1551 un important Sinod. Cele o sută de rezoluții (care au dat numele sinodului *Stoglav*) sunt atât o imagine vie a problemelor practice care frământau Ortodoxia rusă în secolul XVI, cât și a spiritului în care se încerca rezolvarea lor: refugiul în ritualism și

conservatorism, refuzul gândirii și al soluțiilor în spiritul, nu doar în litera tradiției. Totul pe fondul despotismului extrem al lui Ivan IV cel Groaznic (1533–1588), proclamat țar în 1547, care a îngenuncheat prin cruzimea represiunilor nu doar toată Rusia, ci și Biserica, nedându-se înapoi de la asasinarea în 1569 a mitropolitului Filip care protestase împotriva abuzurilor sale. Rusia se cufundase în despotism și izolaționism în același timp orgolios și angoasat față de restul lumii creștine care cunoscuse în secolul XVI evoluții dramatice în plan religios.

Între uniaticism și protestantism

Deși au avut loc fără participarea directă a Ortodoxiei izolată și repliată defensiv, aceste evoluții religioase din Occident nu au fost străine indirect în geneza lor îndepărtată de Ortodoxie. Folosindu-se de prezența bizantinilor la Conciliul papalo-imperial de la Florența, cărora le-a impus o definiție tranșantă a primatului papal, papa Eugeniu IV a reușit să pună capăt în beneficiul papalității conflictului cu mișcarea conciliaristă de reformă a Bisericii latine afirmată în Conciliile de la Konstanz (1414–1418) — care a pus capăt marii schisme a Bisericii latine dintre anii 1378–1417 — și Basel (1431–1439). Amânarea de către Roma a general revendicatei reforme a Bisericii a condus în secolul XVI la radicalizarea acțiunii pentru reformă din diverse părți ale lumii occidentale în proteste ecleziologice deschise, susținute de activitatea reformatorilor Luther, Zwingli și Calvin sau a regelui englez Henric VIII. Ele au luat rapid forma unor biserici bazate pe o suită de mărturisiri de credință și devenite tot atâtea confesiuni. În momentul critic al fracturării creștinismului occidental, vocea Ortodoxiei a rămas mută, și astfel acerbele polemici teologice și ecleziologice pe tema autorității sau a rolului Sfintelor Taine în Biserică au fost lipsite de mărturia esențială a tradiției răsăritene, care s-ar fi dovedit poate salutară și moderatoare. După primul moment de derută, Biserica Romano-Catolică s-a repliat dogmatic și organizatoric prin intermediul Conciliului de la Trento (1546–1563) trecând totodată la contraofensivă în vederea recuperării terenului pierdut în Germania, în Polonia și Lituania.

Confruntarea dintre romano-catolici și protestanți s-a extins însă în curând și în spațiul ortodox, ambele părți invocând în sprijinul poziției lor teologico-eceziastice tradiția răsăriteană și căutând în ea o posibilă legitimare. În acest sens se înscriu eforturile Romei de a recupera în estul ortodox al Europei terenul pierdut în nord și centru în favoarea Reformei protestante. Profitând de dificultățile ortodocșilor s-a încercat readucerea lor sub ascultarea papalității prin reciclarea prozelitistă a modelului florentin sub forma diverselor uniaticisme. Sensul lor misionar prozelitist îl arată plasarea ierarhiilor unite sub conducerea Congregației De Propaganda fide „in partibus infidelium”. Un interes prozelitist nu lipsește nici din corespondența purtată între 1573–1581 cu patriarhul ecumenic Ieremia II (1572–1595, cu întreruperi) de teologi luterani din Tübingen. Aceștia i-au trimis la Istanbul o traducere greacă a „Confesiunii Augustane”, la care patriarhul Ieremia a răspuns în detaliu precizând cu deschidere, dar și cu fermitate, poziția ortodoxă asupra articolelor confesiunii luterane. Corespondența s-a încheiat fără ca teologii luterani să fi obținut vreo confirmare teologică din partea patriarhului, dar a fost imediat publicată în Polonia de iezuiți și folosită în războiul teologic cu protestanții din Lituania.

Pentru a restabili pozițiile Bisericii Romano-Catolice din Polonia și Lituania grav afectate de calvinism, iezuiții au devenit interesați însă și în atragerea la romano-catolicism a importante mase de ucraineni ortodocși tratate ca religie tolerată și populație de rang inferior. Acestora li s-a propus o „unire” pe baza modelului florentin, „uniație” acceptată în cele din urmă în 1596 de o parte a ierarhiei în sinodul de la Brest, în ciuda eforturilor depuse în apărarea Ortodoxiei din zonă de patriarhul Meletie Pigas (1549–1601) și de nepotul acestuia, Chiril Lukaris (1570–1638). La decizia ucrainenilor kieveeni de a se uni cu Roma a contribuit și dezamăgirea și sentimentul de abandon

produse de faptul că în 1589 patriarhul ecumenic Ieremia II, aflat în vizită la Moscova, ridicase mitropolia autocefală de aici la rang de patriarhie. La uniație s-a adăugat și ofensiva militară a Poloniei în Rusia; profitând de tulburările create aici după dispariția lui Ivan cel Groaznic, polonezii au intervenit direct politic și militar între 1605–1612 în Moscova încercând fără succes să impună un rege catolic. Reacția națională care a condus în 1613 la instaurarea pe tronul țarilor de la Moscova a dinastiei Romanovilor a fost urmată și de cea religioasă, sinoadele din 1620 și 1621 impunând regula rebotezării latinilor care revin la Ortodoxie și menținând o ostilitate generală față de tot ce venea din Occident.

Pseudomorfoze inevitabile

Atitudinea de izolare și de respingere globală adoptată în Rusia nu putea fi însă aplicată în Grecia sau la Istanbul, nici în Ucraina. Aici ortodocșii nu puteau evita confruntarea teologică cu confesiunile creștine occidentale și în primul rând cu extrem de bine pregătiții misionari iezuiți sau cu grecii uniți, pregătiți la Roma în Colegiul grec înființat în 1577 pentru propaganda „unirii” florentine printre ortodocșii din Egee și Ucraina. În prima jumătate a secolului XVII aici s-a ilustrat triada erudiților greci uniți Petrus Arcudius († 1633), Ioan Matei Cariofil († 1633) și Leo Allatius († 1669). Pentru a evita riscul de a fi surclasați și descalificați în competiția teologică, ortodocșii greci și ucrainenii au făcut o distincție clară între Occidentul religios, inacceptabil, și Occidentul cultural, a cărui tradiție umanistă și intelectuală trebuia asimilată, și au plecat la studii în Apus, fie la Padova sau în alte locuri din Italia, fie în Germania sau în Anglia. Aici au adoptat filozofia neoaristotelică — în care s-a ilustrat eruditul Teofil Coridaleu (1574–1646), prietenul lui Lukaris — și teologia de tip scolastic fie romano-catolică, fie protestantă. Cu ajutorul acestui instrumentar intelectual modern au intrat în dispute apărând pozițiile teologiei ortodoxe contestate îndeosebi de misionarii iezuiți și de teologii uniți greci.

A apărut atunci un tip de teologhisire și de discurs teologic polemic sau pozitiv, în care conținutul teologic ortodox era expus și apărut utilizând metoda sau categorii preluate din discursurile teologice occidentale. Inevitabil și explicabil în contextul istoric dat, acest tip de demers este în același timp expus limitelor discutabile ale discursului scolastic și riscului de a asuma insuficient de critic categorii sau problematice străine de tradiția răsăriteană ori de a o falsifica pe aceasta expunând-o sau apărând-o în categorii inadecvate acesteia. Modernizarea teologiei ortodoxe din secolele XVI–XIX s-a operat astfel adeseori cu prețul unor distorsiuni mai mult sau mai puțin evidente ale tradiției patristice și bizantine. Aceste distorsiuni au fost expuse critic în secolul XX de cercetarea autocritică a lui Gh. Florovski drept influențe heterodoxe nelegitime care au adus cu sine o dublă „pseudomorfoză” (termen preluat din morfologia culturii a lui O. Spengler) a Ortodoxiei — una catolicizantă și alta protestantizantă — și o fatală uitare a teologiei ortodoxe autentice a Sfinților Părinți greci și bizantini.

Chiril Lukaris

Un prim exemplu tragic în acest sens îl oferă figura controversată a cretanului Chiril Lukaris. Născut în 1570, a fost trimis la studii la Veneția și Padova, după care a fost trimis să-i apere prin școli și cultură pe ortodocșii ucrainenii aflați sub asaltul propagandei iezuite, al cărei rezultat a fost „unirea” de la Brest (1596), la care a fost martor. Între 1601–1620 a funcționat ca patriarh al Alexandriei vizitând de mai multe ori Țările Române. Într-un moment critic pentru Ortodoxie, Moscova fiind ocupată de polonezi, Lukaris s-a orientat spre statele europene protestante, în a căror alianță vedea salvarea Ortodoxiei de asaltul misionar romano-catolic desfășurat în Ucraina, în Grecia și în Orient. În 1617 l-a trimis la studii la Oxford și apoi la diverse universități și Biserici protestante din Germania și Elveția pe călugărul cretan Mitrofan Kritopulos

(1589–1639; devenit în 1636 patriarh al Alexandriei). În 1625, pe când se afla la Helmstedt, Kritopulos a compus la cererea teologilor de aici o detaliată „Mărturisire de credință a Bisericii Răsăritene” cu caracter privat (care avea să fie publicată în 1661). La data aceea Chiril Lukaris era deja de cinci ani patriarh ecumenic, unde fusese numit grație sprijinului ambasadurilor statelor protestante, olandez și englez, la Istanbul. De patru ori (1623, 1633 de două ori, 1634) a fost îndepărtat din tron prin intervențiile ambasadurilor statelor europene catolice. În cele din urmă a fost asasinat din ordinul sultanului la intrigile dușmanilor care l-au acuzat că a îndemnat pe cazaci și Rusia să atace Imperiul Otoman. De numele lui Chiril Lukaris se leagă însă un imens scandal european provocat prin publicarea în 1629 și 1633 la Geneva a unei „Mărturisiri de credință” în 18 articole care reinterpreta credința ortodoxă în termenii teologiei calviniste. „Mărturisirea” calvinizantă atribuită lui Chiril Lukaris, nu și persoana lui, a fost condamnată de o serie de sinoade ținute la Constantinopol în 1638 și 1642, la Iași în 1642 și, ulterior, la Constantinopol și Ierusalim în 1672.

Petru Movilă

Reacțiile ortodoxe la adresa „mărturisirii” calvinizante lukariene poartă însă în mod incontestabil amprenta teologiei romano-catolice posttridentine. O primă luare de atitudine pozitivă a venit din Ucraina, unde mitropolit al Kievului a fost între 1633–1646 Petru Movilă. Născut în 1596 ca fiu al domnului Moldovei Simeon Movilă, acesta studiasse în Polonia și în 1627 devenise monah și ulterior egumen la faimoasa Lavră a Peșterilor din Kiev. Bucurându-se de favoarea autorităților poloneze, a fost ales în 1633 mitropolit ortodox al Kievului. Păstoria sa a jucat un rol decisiv în revirimentul Ortodoxiei ucrainene din regatul Poloniei, tolerată până atunci și concurată serios de Biserica unită cu Roma. Acest reviriment s-a datorat în primul rând unei strategii culturale extrem de tenace și eficiente prin care Petru Movilă a ridicat nivelul intelectual al ortodocșilor ucraineni prin zeci de tipărituri și mai ales prin faimosul Colegiu umanist latin înființat în 1631 la Kiev cu un program de studii complex, similar cu acela al colegiilor iezuite din Polonia și Europa. Ferm în promovarea Ortodoxiei, mitropolitul Movilă era însă un admirator al reformei catolice și al teologiei latine, pe care cu excepția celor câtorva puncte deosebitoare florentine o considera identică cu cea ortodoxă. Aceasta se reflectă în cele două monumente legate de numele lui Petru Movilă: în monumentalul *Evhologhion* slavon revizuit de la Kiev 1646 (1500 p.) cuprinzând 126 de slujbe și explicații, multe din ele inspirate de ritul latin; și în faimosul său catehism latin, dezvoltat sub formă de 261 de întrebări și răspunsuri grupate în trei părți: dogmatică (credință), cult (nădejde), morală (dragoste), clar inspirat de „Catehismul” roman al lui Petrus Canisius (1554). Titlul său, „Confessio fidei orthodoxae”, arată că acest catehism fusese conceput ca o replică pozitivă la mărturisirea calvinizantă atribuită lui Chiril Lukaris. Examinată și aprobată de un Sinod de la Kiev în 1640, „Mărturisirea-Catehism” movileană a mai fost o dată corectată în Sinodul de la Iași din 1642 (cu delegați ucraineni, greci și moldoveni), unde a fost tradusă în limba greacă de învățatul Meletie Syrigos († 1663). În 1643 a fost aprobată și de patriarhii răsăriteni aflați la Constantinopol și a fost publicată în textul latin la Amsterdam (versiunea greacă a apărut tot aici însă abia în 1667, iar cea română în 1691), cunoscând apoi nenumărate ediții și traduceri.

Nicolae Spătarul

Disputele legate de „mărturisirea” calvinizantă atribuită patriarhului Lukaris s-au întins pe tot parcursul secolului XVII nu numai în Răsăritul ortodox, ci și în Europa. Între 1659 și 1713 în Franța a avut loc o lungă controversă euharistică între teologii calvini (pastorul J. Claude, 1619–1687) și romano-catolici (jansenistul P. Nicole, 1625–1695, și liturgistul E. Renaudot, 1648–1720) în jurul transsubstanțierii darurilor euharistice

negată de calvini, care invocau în acest sens și „mărturisirea” lukariană și afirmată de romano-catolici fiind dogmatizată de Conciliul de la Trento. Aceștia din urmă au editat o monumentală colecție de mărturii patristice și teologice în acest sens (celebra *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, 3 volume, 1669–1674; reeditată în 6 volume, 1702–1704). În volumul apărut în 1669 era publicat alături de „Mărturisirea” movileană și un alt scurt tratat dogmatico-apologetic ortodox latino-grec (*Enchiridion sive Stella Orientalis Occidentali splendens*) în sprijinul realismului euharistic, scris în 1667 la Stockholm, la cererea ambasadorului Franței, de eruditul boier moldovean umanist și diplomat Nicolae Milescu Spătarul (1636–1708). În timpul misiunii sale la Istanbul, acesta realizase între 1661–1664 traducerea românească a Vechiului Testament după textul *Septuagintei* (traducere care va fi preluată în prima ediție românească a *Bibliei* publicată la București în 1688). Din 1671 până la moarte, va activa în serviciul diplomației țărilor Moscovei, efectuând între 1675–1677 o călătorie în China despre care a redactat în rusă două interesante memorii.

Dositei Notaras

Cazul Lukaris, „patriarhul calvin”, a continuat să fie exploatat de misionarii romano-catolici extrem de activi în insulele grecești și la Locurile Sfinte. Împotriva propagandei acestora au reacționat polemic trei energici și extrem de activi patriarhi ei Ierusalimului. Începutul a fost făcut de Nectarie Pelopides (1605–1680, patriarh între 1661–1669), autor al unui tratat polemic împotriva primatului papal. În 1669 acesta a demisionat în favoarea dinamicului Dositei Notaras (1641–1707), care într-un sinod de la Ierusalim din 1672 a sancționat o „Mărturisire a credinței ortodoxe” care răspundea punct cu punct articolelor mărturisirii lukariene. Replică dogmatică dată indirect protestantismului, aceasta se inspira și ea din limbajul teologiei polemice latine. Ceea ce nu însemna deloc că Dositei era, ca Petru Movilă, un filolatîn. Din contră, profund iritat de publicațiile antiortodoxe ale romano-catolicilor și uniților greci, era hotărât să le dea o replică fermă și implacabilă. Pentru aceasta avea nevoie de un loc și un mediu favorabil, unde să poată publica liber o întreagă literatură polemică bizantină antilatină pe care o adunase din bibliotecile Orientului. Acest loc și mediu l-a găsit în Țările Române, unde s-au organizat acum și școli superioare grecești, așa-numitele Academii Domnești de la Iași și București cu un înalt nivel filologic și filozofic, școli care au funcționat tot secolul XVIII. Primele cărți Dositei le publică la Iași începând cu Combaterea primatului papal a predecesorului său Nectarie (în 1682) sau Combaterea hotărârii Sinodului de la Florența a lui Ioan Eugenicul (în 1694). Tot la Iași apar primele două masive volume ale amplei trilogii polemice antilatine îngrijite de Dositei: *Tomosul împăcării* (în 1694), grupând scrieri împotriva lui *Filioque*, și *Tomosul iubirii* (în 1698), adunând scrieri în apărarea teologiei palamite. Activitatea editorială a lui Dositei s-a desfășurat și în Țara Românească devenită sub conducerea luminatului domnitor Constantin Brâncoveanu (1688–1714) o veritabilă monarhie culturală ortodoxă intelectuală și artistică a Balcanilor. Brâncoveanu adusese de la Istanbul pe iscusitul tipograf și artist georgian Antim (cca 1650–1716), promovat în 1705 ca episcop al Râmnicului, iar în 1708 ca mitropolit al Ungrovlahiei. În secțiile grecești ale tipografiilor îngrijite de Antim s-au publicat peste treizeci de cărți grecești: cărți de cult (între care în 1701 și un *Liturghier* greco-arab — prima carte cu litere arabe din lume — și un *Ceaslov* greco-arab în 1702), dar și literatură teologică polemică antilatină, antiuniată și antiprotestantă patronată de patriarhul Dositei: *Manualul împotriva schismei papistașilor* al lui Maxim Peloponezianul († 1621), editat în 1690 la București, va cunoaște în 1699 și o versiune românească (*Carte sau lumină*) menită să contracareze uniția ortodocșilor din Transilvania din 1697–1701, și el va fi urmat în același an, 1690, de un *Manual împotriva calvinismului* scris de Dositei însuși, și un alt *Manual* tot al lui Dositei tipărit la Iași în 1694 împotriva lui Ioan Cariofil († 1693).

Erudit teolog și filozof, discipol al lui Coridaleu și adversar al teoriei latine a transsubstanțierii, pentru care fusese condamnat în Sinodul de la Constantinopol din 1691, Cariofil se bucura de ospitalitatea lui Brâncoveanu și Antim Ivireanul. La Snagov s-a mai publicat în 1697 textul grec al „Mărturisirii” movilene, iar în 1705 la Râmnic apărea *Tomosul bucuriei* cu scrieri împotriva primatului papal. Publicând postum în 1703 la București *Învățătura dogmatică* a eruditului Sevastos Kymenitis († 1702), patriarhul Dositei intervenea și în disputele teologice interne care aveau loc în îndepărtata Moscova.

Rusia ortodoxă în secolul XVII — reacție antilatină

Și în Rusia moscovită secolul XVII a fost o perioadă agitată, plină de tensiuni și contraste, diferite însă de cele din spațiul ortodox grec. El începuse cu un haos intern, o înfrângere ce părea catastrofală pentru ruși și Ortodoxie, odată cu ocuparea Moscovei între 1610–1612 de armatele polone însoțite de misionari latini. Biserica și monahismul au fost suflul rezistenței împotriva invadatorilor. A urmat o viguroasă reacție națională și ortodoxă sub primii țari din dinastia Romanovilor, Mihail (1613–1645) și Aleksei (1646–1676) și energicii patriarhi Filaret (1619–1633) și Nikon (1652–1667). Filaret era tatăl lui Mihail Romanov, ales țar în 1613 la doar 13 ani, și a fost conducătorul real al Rusiei în acei ani. Deportat în Polonia în 1611, Filaret a fost eliberat doar după opt ani, fiind consacrat patriarh în 1619 de către patriarhul Ierusalimului Teofan III (1608–1644). În drumul său de reîntoarcere, Teofan III a reconstituit ierarhia ortodoxă în Ucraina, redusă aproape la dispariție prin „uniația” de la Brest din 1596. Două sinoade de la Moscova din 1620 au condamnat „erezile” latine și au decis rebotezarea romano-catolicilor și a uniților ucraineni, nebotezați prin întreită cufundare. Procesul de centralizare a autocrației moscovite și de expansiune a continuat sub fiul lui Mihail Romanov, Aleksei, urcat pe tron la moartea tatălui său la vârsta de doar 16 ani. În urma războiului de eliberare purtat între 1648–1654 împotriva Poloniei romano-catolice de cazacii ortodocși, Ucraina ortodoxă de la est de Nipru s-a unit cu Rusia moscovită (ceea ce a condus la războiul ruso-polon între 1654–1667 încheiat cu același rezultat). Faptul a avut un important impact în plan spiritual, întrucât a dus la stabilirea la Moscova a unui important număr de teologi ortodocși ucraineni de formație movileană latină. Moscova a devenit o scenă în care au ajuns să se confrunte o teologie latinizantă cu o direcție grecizantă.

Rusia ortodoxă în secolul XVII — reformă liturgică și schismă

În 1649 patriarhul Ierusalimului Paisie (1645–1660), sosit la Moscova pentru ajutoare și pentru a cere țarului eliberare sau protecție pentru creștinii din Orientul otoman, a avut serie de discuții cu țarul Aleksei și cu viitorul patriarh Nikon (1652–1667) asupra diferențelor dintre ritul rus și cel grec. În urma acestora s-a decis alinierea practicilor ruse la cele din ritualul grec și revizuirea în consecință a cărților liturgice slavone. Modul arbitrar și brutal în care a fost realizată și aplicată această „reformă” liturgică de către Nikon a stârnit protestul unei importante mase a credincioșilor ruși, adepți ai „vechiului rit”. Sub conducerea protopopilor „zeloți” Ioan Neronov († 1670) și, mai ales, Avakum (1620–1682), aceștia se opuneau dominației spirituale în Rusia atât a grecilor, cât și a ucrainenilor, socotiți căzuți din adevărata Ortodoxie (păstrată doar de poporul simplu rus) ca urmare a influențelor occidentale și a uniatismului florentin și postflorentin. Exilați în 1653 în Siberia, Neronov s-a supus în 1657, în schimb Avakum a rămas intransigent. La fel intransigent s-a arătat și Nikon, ale cărui veleități imperiale și de independență totală față de stat l-au făcut să cadă în dizgrația țarului. În 1658 a demisionat și s-a retras, dar a continuat să încerce să revină. Profitând de prezența la Moscova a patriarhilor Paisie al Ierusalimului și Macarie III al Antiohiei (1647–1672), țarul a convocat un mare Sinod care a condamnat persoana lui Nikon, dar a sancționat

reforma sa liturgică. În prima lui sesiune din decembrie 1666, Nikon a fost judecat, depus și exilat (va muri tot în exil în 1681), în cea de-a doua sesiune din aprilie 1667 a fost condamnat vechiul rit rus, iar vechii ritualiști au fost anatemizați; totodată s-a hotărât reprimirea occidentalilor la Ortodoxie nu prin rebotezare, ci doar prin mărturisirea credinței ortodoxe și Mirungere. Avakum a fost și el depus și trimis în exil în Siberia, de unde a continuat să însușească rezistența vechi-credincioșilor. Prietenul lui Avakum, Dometian, s-a întors în 1670 și a înființat un schit după vechiul rit, dar în 1679 el și adepții săi au preferat să-și dea foc în biserică decât să fie capturați de poliția țarului în care vechii ritualiști au început să vadă pe Antihrist. În 1682 va fi ars pe rug Avakum însuși. Schisma vechilor ritualiști s-a radicalizat și a dobândit un puternic accent apocaliptic, opoziția lor îndreptându-se în primul rând nu față de Biserică, cât față de imperiul teocratic al țarilor, acuzat de uzurpare religioasă inacceptabilă. O parte importantă a ortodocșilor ruși alegea refugiul în ritualism, ignoranță și apocaliptică.

Conflictul influențelor teologice în Moscova

Pentru a contracara influența latinizantă a ucrainenilor sub țarul Feodor (1676–1682), patriarhul Ioachim al Moscovei (1674–1690) a cerut patriarhului Dositei al Ierusalimului sprijin pentru deschiderea unei academii ortodoxe. Au fost trimiși frații Ioanichie († 1717) și Sofronie († 1730) Lichudis, care în 1685 au organizat o influență Academie slavo-greco-latină cu dominantă elină. Aceștia trebuia să combată — ceea ce au și făcut — „erezile” latinizante ale teologilor ucraineni de la Moscova, care în linia tradițională a școlii de la Kiev susțineau, pe de o parte, prefacerea darurilor euharistice prin cuvintele de instituire, nu prin epicleză, iar, pe de altă parte, imaculata concepție a Fecioarei Maria. Ambele teze vor fi condamnate de o serie de sinoade moscovite din anii 1690–1699. Pe tronul țarilor se afla din 1682 tânărul Petru, care la acea dată avea doar zece ani, puterea reală fiind deținută până în 1689 de sora sa mai mare, Sofia, adeptă a influenței latine, partidă care a cunoscut o gravă înfrângere odată cu răsturnarea și îndepărtarea acesteia.

Preluând singur puterea, pe care o va deține până în 1725, tânărul Petru s-a orientat tot mai mult după modelul cultural și politic german, demarând un vast și complex program de reformă în sens occidental a societății ruse menite să transforme Rusia, alături de campaniile militare, într-o mare putere europeană. Temător față de influența Bisericii, Petru n-a mai permis la moartea bătrânului Adrian (1690–1700) alegerea unui alt patriarh numind inițial un locțiitor în persoana ucraineanului Ștefan Iavorski (1658–1722). Profesor la Kiev, venit la Moscova în 1700 și numit de Petru mitropolit al Riazanului, Iavorski a devenit acum și rector al Academiei din Moscova, pe care a transformat-o dintr-o școală slavono-greacă într-una slavono-latină după modelul kievean. Alertat de perspectiva ca Iavorski să devină patriarh al Moscovei, patriarhul Dositei al Ierusalimului a scris în 1701 patriarhului ecumenic Calinic II denunțând „inovațiile” kieveanilor și îndemnându-l pe eruditul Sevastos Kymenitis († 1702) de la Academia Sfântul Sava din București să scrie o amplă respingere a pozițiilor euharistice și mariologice ale acestora, publicată în originalul grec în 1703 la București cu titlul *Învățătură dogmatică* (și în traducere slavonă la Moscova în 1705).

Poziția lui Iavorski a fost contracarată apoi și de influența crescândă asupra țarului Petru pe care a exercitat-o un alt personaj decisiv pentru evoluțiile religioase din noua Rusie petrină, care în 1712 își mutase capitala din Moscova tradiționalistă în europeanul Sankt Peterburg. Este vorba de Feofan Prokopovici (1681–1736). Născut la Kiev, după studii făcute aici a studiat câțiva ani la Roma, unde însă a acumulat un resentiment neîmpăcat față de romano-catolicism, orientându-se (asemenea lui Chiril Lukaris cu un secol înainte) spre teologia scolastică protestantă. Ajuns între 1705–1711 rector al Academiei de la Kiev, a fost chemat de Petru la curtea sa fiind promovat, în ciuda protestelor bătrânului Iavorski, episcop al Pskovului și apoi arhiepiscop al Novgorodului. Ștefan

Iavorski a încercat să se opună noii direcții scriind în același stil latinizant în 1713 voluminoasa apologie antiprotestantă *Piatra credinței* (publicată postum abia în 1728), dar n-a putut stăvili curentul dominant germanofil și protestantizant al noii ere petrino.

Rusia petrino — absolutism iluminist

Feofan a fost principalul artizan al faimosului *Regulament duhovnicesc* adoptat în 1721 și devenit noua constituție de inspirație consistorial-luterană a noii Biserici Ortodoxe Ruse. În noua Rusie țaristă peterburgheză devenită din teocrație bizantină monarhie absolutistă birocratică de tip occidental, Biserica Ortodoxă devenea un simplu departament de stat al ministerului de interne, fiind condusă până în 1917 de un colegiu de doisprezece, alcătuit din episcopi, clerici și laici prezidat de un laic, oberprocuror, reprezentantul țarului. Structura necanonică botezată „Sfânt Sinod” a fost totuși recunoscută de Patriarhia Ecumenică în schimbul protecției politice acordate ortodocșilor din Imperiul Otoman. Predarea teologiei va fi reformată și ea tot după model german, intrând într-o nouă „pseudomorfoză”, protestantizantă de data aceasta, oscilând între raționalism, moralism și pietism.

Monahismul — reprimare, emigrare și renaștere paisiană

O lovitură dură a fost dată tot acum și monahismului, socotit într-o perspectivă iluministă inutil pentru societate și stat. Toate schiturile au fost desființate și numărul mănăstirilor și monahilor drastic redus: dacă în 1724 existau 25.207 de monahi, în 1738 erau deja doar 14.282. La aceasta s-a adăugat secularizarea din 1764 sub Ecaterina II (1762–1796) soldată cu confiscări și alte interdicții. Din 1200 de mănăstiri existente în 1700 mai supraviețuiau în 1800 în condiții dificile doar 452. Reprimarea oficială a monahismului ortodox atât în Rusia, cât și în Ucraina poloneză și unită a condus la un masiv fenomen de emigrație monahală spre Athos și mai ales spre Țările Române. Aici găsesc refugiu și un mediu prielnic pentru o viață duhovnicească înfloritoare faimoșii stareți Vasile de la Poiana Mărului (1692–1767) și Paisie Velicickovski (1722–1794) de la Dragomirna, Secu și Neamț. Sub impulsul lor se va cristaliza o remarcabilă școală ascetico-filologică româno-slavonă de traduceri și asimilare a textelor filocalice, ale căror reverberații, odată cu publicarea în 1793 la Moscova a *Filocaliei* slavone paisiene, se vor resimți în ecouri succesive în toată lumea ortodoxă până în zilele noastre. Impresionanta figură duhovnicească a Sfântului Serafim din Sarov (1759–1833) arată însă limpede că, în ciuda reprimărilor administrative, monahismul rus a reușit să-și păstreze forța duhovnicească chiar și într-o Rusie absolutistă guvernată de un regim anticlerical și antimonal de tip iluminist. O Rusie care în ciuda fondului feudal retrograd devenise o mare putere militară și navală în expansiune spre vest (unde ocupă Polonia) și spre Balcani. În urma unei serii de războaie cu turcii desfășurate în mare parte pe teritoriul Țărilor Române — 1711, 1735–1739, 1768–1774, 1787–1791, continuate și în secolul XIX: 1806–1812, 1826–1829, 1877–1878 — Rusia țaristă și-a extins teritoriile până la Dunăre impunându-și protectoratul asupra ortodocșilor din Imperiul Otoman.

Acutizarea conflictelor confesionale în Orient

Situația creștinilor aflați sub „turcocratie” nu a fost deloc ușoară nici în cursul secolului XVIII. Religios vorbind, ei se confruntau, pe de o parte, cu presiunile permanente ale islamului și cu propaganda misiunilor romano-catolice, iar, cultural, erau scindați între Orient și Occident de fidelitatea față de tradiția ortodoxă bizantină și imperativul deschiderii față de civilizația europeană, singura șansă de a depăși servitutea și ignoranța, de a atinge eliberarea și progresul cultural și național. În 1716 gruparea anglicanilor „Non-Jurors” — fiindcă în 1688 refuzaseră să depună jurământul de

fidelitate față de noul rege William de Orania, care-l înlăturase pe Iacob II (1685–1688, convertit la romano-catolicism) considerat legitim, drept pentru care 6 episcopi și 400 de clerici anglicani fuseseră destituiți de parlament — au intrat în corespondență și negocieri de unire cu Biserica Ortodoxă, mai exact cu patriarhul Ierusalimului Hrisant Notara (1707–1731), nepotul celebrului Dositei III. Tratatul au durat aproape un deceniu, dar s-au încheiat în 1725, când pentru unire anglicanilor — care aveau simpatii răsăritene, dar și dubii protestante în probleme legate de Euharistie, Biserică și cultul sfinților — li s-a cerut să semneze „Mărturisirea” anticalvinistă a lui Dositei. În 1725 climatul religios se deteriorase considerabil în Orientul apropiat ca urmare a creării între anii 1720–1730 în cadrul Patriarhiei Antiohiei a unei ierarhii paralele „unite” cu Roma. Gestul interpretat ca o agresiune prozelitistă a condus la schimbarea radicală a atitudinii față de creștinii occidentali. Dacă în 1708 și în 1718 (într-un răspuns către țarul Petru cel Mare) patriarhii ecumenici priveau botezul latin valid prin economie, acum ca represalii pentru schisma uniata creată în Biserica melkită din Siria, Sinodul din 1722 de la Constantinopol, la care au participat și patriarhii Antiohiei și Ierusalimului, a decis rebotezarea latinilor care vin la Ortodoxie. În 1729, Congregația Vaticanului pentru Propaganda Credinței a interzis și ea orice formă de comuniune „in sacris” cu ortodocșii. Iar în 1755 Sinodul constantinopolitan prezidat de patriarhul ecumenic Chiril V, cu participarea patriarhilor Alexandriei și Ierusalimului, a emis o hotărâre (*horos*) solemnă care proclama nevalid orice botez săvârșit doar prin turnare sau stropire, fără întreita cufundare canonică. Această poziție, care a creat reacții dramatice și dispute aprinse în Constantinopol, a fost argumentată de medicul și teologul laic din Chios Eustratie Argenti (1685–1756), precum și de membrii mișcării tradiționaliste a așa-numiților „colivari”.

Pentru un iluminism ortodox neogrec

În paralel cu aceste evoluții trebuie menționat efortul remarcabil de recuperare a decalajului cultural dintre Orient și Occident prin depășirea neoaristotelismului scolastic învechit (dominant la Școlile grecești din Fanar, de la București și Iași) și deschiderea în același timp spre filologia clasică, spre teologia patristică și spiritualitatea bizantină, dar și spre noile filozofii și științe matematico-fizice europene. Acest efort de construire a unui veritabil „iluminism ortodox” moderat, ca sinteză de tip enciclopedic (un fel de „enciclopedism ortodox”) între antichitate, bizantinism și iluminism, între filologie, teologie și științe, a fost programul vieții a doi mai erudiți monahi și clerici greci din secolul XVIII: Evghenie Vulgaris (1716–1806) și Nichifor Theotokis (1731–1800). Ambii originari din insula Corfu, au făcut studii de științe la Padova și Bologna; întorși în patrie, au devenit monahi și clerici și directorii unor școli importante; după care, în urma neînțelegerilor provocate de învățământul lor, au trecut prin Țările Române în Germania, stabilindu-se după 1770 în Rusia, unde au devenit episcopii unor dieceze din sudul imperiului. Publicațiile lor reflectă fidel preocupările lor. Vulgaris publică la Leipzig operele lui Teodoret al Cyrului (5 vol., 1768–1773) și ale bizantinului târziu Iosif Vryennios (2 vol., 1768), o *Logică* (1766) și o *Matematică* (1767), iar spre sfârșitul vieții la Viena în 1805 o *Metafizică* (3 vol.) și un *Sistem al Universului*. Un masiv compendiu scolastic de teologie, rămas nefinisat, a fost publicat postum (*Theologikon*, Veneția, 1872). Theotokis, profesor de matematică, fizică și geografie la Iași în 1764 și 1776, a editat la Leipzig *Cuvintele ascetice* ale lui Isaac Sirul (1770), *Comentariile patristice la Octateuh* (2 vol., 1772–1777) și o *Fizică* (2 vol., 1766–1777), iar la Moscova o *Matematică* (3 vol., 1798–1799); o *Geografie* a fost editată postum (Viena, 1804).

Simbolul noii sinteze a fost pentru scurtă vreme Academia Athonită, înființată în 1750 lângă Vatopedi de patriarhul ecumenic Chiril V, între anii 1753–1759 sub directoratul lui Vulgaris, care predă aici logică, fizică și metafizică după Locke, Leibniz și Wolf.

Conflictele apărute au dus la demisia lui Vulgaris și intrarea școlii pe o linie tradiționalistă. O încercare de a traduce și aplica programul „iluminismului ortodox” la nivel popular a fost făcută de discipolul lui Vulgaris de la Academia Athonită, ieromonahul Cosma Etolianul (1714–1779). După demisia lui Vulgaris, Cosma a străbătut cu abnegație de apostol timp de două decenii întreg nordul și centrul Greciei ca predicator popular, sfârșindu-și viața martirizat în Epir de otomani. Prin „didahii” de rară forță spirituală, Cosma a regenerat credința ortodoxă a poporului decăzut moral și expus islamizării sau catolicizării, determinând înființarea a peste 200 de școli populare pentru salvarea limbii grecești și a identității ortodoxe a elenismului.

O lungă dispută despre sensul Tradiției

În 1755, în interiorul monahismului athonit s-a declanșat faimoasa dispută zisă a „colivelor”, care s-a extins cuprinzând largi segmente ale Bisericii grecești, stingându-se abia odată cu izbucnirea revoluției antiotomane grecești din 1821. În joc s-au aflat două teme: pomenirea celor adormiți și din 1777 și ritmul Împărtășirii euharistice. Monahii athoniți s-au împărțit în două tabere. Gruparea tradiționalistă, a „colivarilor”, cum a fost denumită ironic de adversari, susținea respectarea strictă a literei canoanelor și cărților de cult, care prevăd drept zi de comemorare a defuncțiilor sâmbăta (nu duminica, zi pascală prin excelență) și vorbesc de o Împărtășire continuă a credincioșilor (nu doar o dată sau de câteva ori pe an). Adversarii lor susțineau că, dacă pomenirile se pot face în orice zi a săptămânii, inclusiv duminica, în schimb Împărtășirea e bine să se facă rar, la capătul unei îndelungate pregătiri ascetice. Ambele partide s-au acuzat reciproc de „erezie” și au făcut apel la Patriarhia Ecumenică. Aceasta a dat câștig de cauză anticolivarilor, condamnându-i chiar pe principalii „colivari” în 1776, pe care însă ulterior i-a reabilitat, și recomandând în repetate rânduri (1772, 1773, 1785, 1807, 1819) moderație și menținerea practicilor existente. Departe de a fi fost o chestiune „puerilă”, disputa în jurul „colivelor” și a „desei Împărtășanii” avea o miză extrem de serioasă vizând sensul Tradiției autentice a Bisericii în fața tradițiilor posterioare. Nu era vorba de un simplu conservatorism anacronic, ci de un demers mai amplu în vederea recuperării originilor, a miezului identității ecleziale ortodoxe atât în fața ignorării și pervertirii ei în ritualism și formalism pe fondul indiferentismului religios al elitelor iluministe și al maselor populare, cât și în fața prozelitismului misionarilor latini.

Între figurile principale ale mișcării tradiționaliste a „colivarilor” se numără ierodiaconul filolog și canonist Neofit Kavsokalivitul (1713–1774), adversar al lui Vulgaris și director al Academiei Athonite între 1749–1753, stabilit după 1767 până la moarte ca profesor de filologie greacă la București; autor al unei monumentale interpretări a canoanelor (inedită încă) și al volumului *Despre Împărtășirea continuă* (scris la Brașov în 1772 și publicat anonim în 1776) și care a declanșat cea de-a doua fază a disputelor. Alături de el trebuie menționat apoi ieromonahul filolog, teolog și polemist redutabil Atanasie din Paros (1721–1813), director al Academiei Athonite între 1771–1776, autor al unei „Vieți” a Sfântului Grigorie Palama (*Palamas*, 1784) și al uneia a Sfântului Marcu Eugenicul (*Antipapas*, 1785), al unei *Apologii* creștine antivoltairiene (1798; trad. rom. Iași, 1821), dar și al unei *Gramatici* (1778), *Retorici* (1799) și al unei *Metafizici* (1802, prelucrate după iluministul italian A. Genovesi), al unei *Logici* inedite, dar și al unui *Rezumat al dogmelor* (1806; trad. rom. Neamț, 1816), în care prelucra *Theologikon*-ul inedit al lui Vulgaris. Atanasie este cunoscut și pentru polemica sa purtată cu filologul și medicul Adamantios Korais (1748–1833) stabilit la Paris, reprezentantul principal al iluminismului și europenismului grec reformist și filooccidental. Adversar neîmpăcat al romano-catolicismului, iluminismului revoluționar și europenismului, Atanasie a publicat anonim în 1798 la Constantinopol (trad. rom. Neamț, 1816 și București, 1819) broșura *Învățătură părintească*, în care-i îndemna pe greci să rămână fideli modelului tradiționalist-paternalist al societății

patriarhal-ierarhice, în supunere față de autoritățile otomane și de cler. Korais i-a răspuns în același an de la Paris cu broșura *Învățătură frățască*, o apologie a libertății și fraternității republicane.

O primă sinteză neopatristică — Nicodim Aghioritul

Ciocnirea cu Occidentul latin și iluminist a avut însă nu doar un aspect polemic ca la Atanasie din Paros. Natură reactivă și polemică prin excelență, acesta rămăsese încă un „iluminist ortodox” conservator, trecut prin școala Academiei lui Vulgaris și fidel acestuia. „Colivarii” din a doua generație, reprezentați de mitropolitul peregrin Macarie al Corintului (1731–1805) și de monahul Nicodim Aghioritul (1749–1809), vor avea alt parcurs formativ și vor transforma reacția tradiționalistă într-un proiect pozitiv. Nu au studiat în Occident, nici la Academia Athonită și au dus o viață monahală strict ascetică și contemplativă, fiind de fapt autodidacți de geniu, cercetători și cititori ai bibliotecilor mănăstirilor athonite sau ale celor din bazinul Egeei. În 1777 și 1784, cei doi au pus la punct la Athos un amplu program de recuperare prin editare a izvoarelor patristice și bizantine ale adevăratei tradiții ortodoxe căzute în uitare (ceea ce explica, după ei, și polemicele exagerate din timpul disputei „colivelor”). Programul a fost demarat în 1782–1783 prin publicarea la Veneția în textul original a celor două vaste antologii bizantine de texte mistice (*Philokalia*) și ascetice (*Evergetinos*). Nicodim a mai îngrijit editarea operelor Sfântului Simeon Noul Teolog (1790), a corespondenței avvilor Varsanufie și Ioan (1816, postum), precum și integralei operelor Sfântului Grigorie Palama, pe care însă n-a reușit să o și publice. I s-au publicat postum în traducere neogrecă trei volume de explicări ale imnografiei liturgice (*Grădina harurilor*, 1819; *Stadionul sărbătorilor*, 1836, și *Noua scară*, 1844) și traducerile comentariilor la Psalmi ale lui Eftimie Zigadinos (1819–1821; trad. rom. 1850, 1862), la Epistolele sobornicești (1806), la Epistolele pauline (1819; trad. rom. 1904) și ale lui Teofilact al Ohridei. În 1800, Nicodim a reușit să publice la Leipzig sub numele de *Pidalion (Cărma Bisericii*; trad. rom. 1844) o monumentală colecție de canoane comentate care avea să devină cea mai răspândită publicație de gen, veritabil codice canonic ortodox. Cele mai cunoscute și mai citite însă dintre scrierile nicodimiene au fost cele trei manuale: de Împărtășanie (1783), de Spovedanie (1794; trad. rom. 1799) și un manual ascetico-mistic isihast (1801; *Despre paza celor cinci simțuri*, trad. rom. 1826), precum și o trilogie morală pentru laici reprezentând prelucrări ale unor lucrări aparținând unor autori spirituali romano-catolici: *Războiul nevăzut* (1796, după L. Scupoli; trad. rom. 1826), *Exercițiile spirituale* (1800, după G. Pinamonti) și *Hristoitia* (1803).

Cele treizeci de titluri editate de Nicodim Aghioritul alcătuiesc împreună o unică „enciclopedie a Ortodoxiei” sau a Tradiției ortodoxe, care venea să întregască „enciclopedia ortodoxă” a științelor antice și moderne, exacte și umaniste, preconizată și parțial realizată de Vulgaris și Theotokis; un program de „luminare” duhovnicească, menit să-l completeze și echilibreze pe cel al „iluminismului”, fie el european, fie el ortodox. Nicodim n-a fost nici profesor erudit (ca Vulgaris), nici misionar popular (cum a fost Cosma Etolianul), nici egumen și stareț (ca Paisie Velicikovski), ci un monah isihast interiorizat, dar conștient de responsabilitatea față de Biserica Ortodoxă și poporul grec subjugat, aflat într-un moment critic pentru identitatea națională și religioasă. Ca adevărat „colivar”, nu s-a vrut un autor, ci un comunicator al Tradiției autentice a Bisericii lui Hristos, pe care — cum arată preferința sa pentru greaca populară — a dorit-o pusă la dispoziția nu doar a monahilor, ci a tuturor credincioșilor. De aceea pentru Nicodim transmiterea Tradiției era comunicarea nu a unor doctrine abstracte, ci a normelor și reperelor unei vieți creștine practice. De aici preferința sa pentru cărți de formare duhovnicească și eclezială adresate tuturor creștinilor. Dacă starețul Paisie Velicikovski a ezitat să-și publice traducerile sale slavone de texte filocalice (cel care a avut ideea publicării lor în 1793 fiind mitropolitul Sankt

Peterburgului, Gavriil Petrov), considerându-le proprii monahilor și neinteligibile în afara unui context monastic, în schimb mitropolitul Macarie și monahul Nicodim le-au dorit în 1782 publicate și făcute cunoscute tuturor credincioșilor fără deosebire (prologul și ultimele texte care-i îndeamnă pe toți creștinii să practice rugăciunea lui Iisus sunt în neogreacă). Pe lângă dimensiunile scripturistică, patristică, liturgică și canonică ale vieții duhovnicești proprii tradiției bizantine, Nicodim a fost sensibil și la aspecte proprii spiritualității latine orientate spre *laici* a catolicismului reformator modern. De aici a știut să asimileze ascetismul militant (viața spirituală e un război nevăzut) și organizat (e și un exercițiu meditativ metodic), pe care le-a asimilat și grefat organic pe fondul teologiei și antropologiei patristice încorporate în tradiția liturgică ortodoxă. Rezultatul a fost o sinteză echilibrată între tradiția comunitară și isihastă răsăriteană și spiritul individualist modern, promovând o Ortodoxie dinamică și vie, în același timp veche și nouă. Din nefericire, evoluțiile istorice dramatice din lumea ortodoxă și din întreaga Europă în prima jumătate a secolului XIX au blocat receptarea teologică a acestei prime încercări de sinteză neopatristică din Ortodoxia modernă, dincolo de simpla frecventare edificatoare de către credincioși.

Ortodoxia rusă în secolul XIX — iluminism și romantism, reacțiune și revoluție

Discursul teologic oficial ortodox a continuat să fie unul de tip scolastic, abstract și polemic, cu influențe notabile din partea contextului iluminist, mai ales în Rusia țaristă, îndeosebi sub lunga păstorire a mitropolitului Moscovei Platon Levșin (1775–1811, n. 1737). Acestuia i se datorează o reformă a învățământului teologic superior cu ridicarea seminariilor din Sankt Peterburg și Kazan la rang de Academii și, mai ales, un foarte influent catehism dezvoltat în trei părți (cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, cunoașterea Lui revelată și legea lui Dumnezeu) intitulat *Învățătura creștină*; publicat în 1765, el a fost tradus repede în germană (1770), greacă (1782 de A. Korais), română (1790) etc. și a servit până în 1830 ca manual în toate seminariile din aproape toată lumea ortodoxă.

Întreaga Europă a fost zguduită la sfârșitul acestui secol de radicalizarea revoluționară a iluminismului în Franța, de proclamarea republicii și executarea regelui Ludovic XVI în 1793, de regimul terorii, precum și de aventura militară europeană a lui Napoleon, ale cărui armate au atacat în 1812 Rusia. Imperiile s-au coalizat și au reușit să-l înfrângă pe Napoleon, armatele ruse intrând în Paris, unde, alături de împăratul romano-catolic al Austriei și regele luteran al Prusiei, țarul ortodox al Rusiei semnează „Sfânta Alianță”, impunând în Europa un regim de restaurație politică și religioasă sub semnul romantismului. Țarul Aleksandr I (1801–1825) și curtea sa peterburgheză au stat de altfel sub semnul unei religiozități mistice sentimentale transconfesionale sau ezoterice de tip teozofic și masonic, precum și al intensificării propagandei iezuite care face o serie de convertiri, beneficiind și de sprijinul ambasadorului Piemontului la Peterburg între 1803–1817, contele Joseph de Maistre (1753–1821), gânditor reacționar prin excelență. Reacția ortodoxă a venit din partea diplomatului Alexandre de Stourdza (1791–1854), de origine moldoveană, consilier intim al țarului și unul din artizanii „Sfintei Alianțe”, care a simțit nevoia să precizeze poziția ortodoxă în fața întregii Europe într-un volum de *Considerații asupra doctrinei și spiritului Bisericii Ortodoxe* publicat la Paris în 1816. De Maistre a replicat în 1817 cu *Despre papă*, o virulentă apologie reacționară a monarhiei și infailibilității papale ca unică temelie a Europei și o violentă discreditare a Ortodoxiei schismatice, vinovată de toate păcatele și pedepsită cu pierderea libertății. Tot sub Aleksandr I are loc o reformă a școlilor bisericești, renunțându-se la predarea în limba latină în noile Academii teologice reorganizate acum (Peterburg, 1809; Moscova, 1814; Kiev, 1819; cea din Kazan înființându-se abia în 1842). Întâmpinată la început favorabil și beneficiind de susținerea cea mai înaltă,

Societatea Biblică Rusă, înființată în 1804, va produce prin traducerile ei controversate aprinse, soldate cu desființarea ei în 1824.

Țarul Nikolai I (1825–1855) a luat puterea reprimând dur mișcarea decembriștilor și a inaugurat un regim sever, de intens control birocratic al întregii societăți, de înfrângere în sânge a oricăror mișcări de eliberare (a înăbușit revoltele polonezilor în 1830 și 1853, precum și revoluțiile est și central-europene de la 1848–1849), precum și de expansiune în Balcani: a învins Imperul Otoman în războiul din 1828–1829, a ocupat Principatele române între 1829–1834 și se pregătea să ocupe Constantinopolul. Speriate de această perspectivă, Anglia și Franța s-au aliat cu Turcia și au atacat Rusia, care a fost înfrântă în războiul Crimeii (1853–1856), fapt ce a marcat și sfârșitul „Sfintei Alianțe”.

Noul țar Aleksandr II (1855–1881) a inaugurat o serie de reforme liberale (între care desființarea iobăgiei, autonomia locală, universitară etc.) și s-a implicat în 1876–1878 în războaiele de independență de sub otomani ale României și Bulgariei, dar asasinarea sa în 1881 a inaugurat un nou regim autoritarist de represiune, care n-a făcut decât să agraveze tensiunile sociale. Sub domnia ultimului țar, Nikolai II (1894–1917), acestea au izbucnit într-o primă revoluție, reprimată între 1905–1907, ca apoi pe fundalul catastrofal al primului război mondial revoluția din februarie 1917 să ducă la căderea monarhiei țariste, iar lovitura de stat bolșevică din octombrie să aducă metamorfoza imperiului teocratic ortodox al „Sfintei Rusii” în ateocrația totalitară comunistă a Uniunii Sovietice a lui Lenin, Stalin, Hrusciiov și Brejnev — imperiu al reprimării Bisericii, religiei și intelectualității, al lichidării țărănimii și industrializării forțate, sprijinit pe insulele de oroare ale unui vast arhipelag concentraționar de lagăre de muncă forțată în care au pierit zeci de milioane de oameni.

Acesta e fundalul pe care s-a dezvoltat teologia ortodoxă rusă în secolul XIX și în primele decenii ale secolului XX, cunoscând un parcurs intelectual ascendent, de continuă dezvoltare și înflorire, chiar dacă nu lipsit de contraste și contradicții, de lumini și umbre. Atent supravegheată de cenzură, cultura teologică propriu-zisă nu se dezvoltă organic din sursele Tradiției mari a Bisericii — refugiate în monahism — și în dialog liber, critic și creator cu cultura modernă — care va fi asumată de o parte a intelectualității găsimu-și expresia la reprezentanții filozofiei religioase ruse —, ci imita de cele mai multe ori servil modele religioase și intelectuale ale Occidentului în același timp admirat și detestat. Rând pe rând au fost copiate cu tenacitate scolastica barocă romano-catolică în secolul XVII, scolastica protestantă, pietismul și masoneria în secolul XVIII, idealismul, istorismul, kantianismul, romantismul și simbolismul în secolul XIX și începutul secolului XX.

Dogmatism și istorism

Elocventă în acest sens este evoluția dogmaticii. Mijlocul secolului XIX este însă dominat de marile tratate de tip scolastic publicate la Kiev în 1848 de Antoni Amfiteatrov († 1879 ca arhiepiscop al Kazanului), la Sankt Peterburg între 1849–1853 în 5 volume de viitorul mitropolit al Moscovei Makari Bulgakov (1816–1882, episcop din 1857, mitropolit din 1879), cunoscut și ca istoric al Bisericii Ruse, și la Cernigov în 1864 în 2 volume de arhiepiscopul locului, Filaret Gumilevski (1805–1864). Dacă primele două aveau un stil catolicizant, cel de-al treilea trăda influențe protestantizante și făcea în același timp trecerea de la expunerea scolastică spre explicarea istorică a dogmelor. La mijlocul secolului XIX se afirma în teologia rusă și o impozantă școală de istorie bisericească inițiată la Moscova de protoprezbiterul Aleksandr Groski (1812–1875) și continuată de discipolii săi A.P. Lebedev (1845–1908), E. Golubinski (1834–1912), dar la fel de remarcabil afirmată și la Sankt Peterburg, cu accent pe istoria dogmelor prin V. Bolotov (1853–1900) și A. Katanski (1836–1919) sau N. Golubovski (1863–1937). O amplă tentativă de expunere istorică a dogmelor a oferit-o la Kiev, între

1878–1892 în 5 volume, arhimandritul, ajuns ulterior episcop al Kanevului, Silvestr Malevanski (1828–1908).

Reacția monahilor — o teologie duhovnicească

Recuperată în teologia academică în primul rând pe linie istorică, tradiția patristică vie a fost menținută de monahism, al cărui înfloritor centru duhovnicesc a devenit sihăstria Optina. Întemeiată de ucenici ai starețului Paisie Velicickovski de la Neamț († 1792), Optina a strălucit printr-un șir de remarcabili „stareți”: Leonid († 1841), Makari († 1860), Amvrozi († 1892), Anatoli († 1922) și Nektari († 1928). Sihăstria a fost vizitată de marii scriitori Gogol (1809–1853), Tolstoi (1828–1910) și Dostoievski (1821–1881), dar și de filozofi religioși cum au fost I. Kireevski (1806–1856), K. Leontiev (1831–1891), care și-au sfârșit viața aici ca monahi, sau V. Soloviov (1853–1900). Prin Optina mișcarea de înviore a duhovnicească isihastă paisiană a iradiat semnificativ în cultura rusă modernă. Începuturile acestei iradierii au fost puse de starețul Makari, care împreună cu Kireevski a început în 1846 să publice în editura Optinei o parte a traducerilor filocalice paisiene cu reeditarea „Vieții” starețului Paisie, publicate în dublă ediție slavonă și română la Neamț în 1836. Un rol decisiv în menținerea Bisericii Ruse pe linia Tradiției patristice l-a avut lunga păstorie a mitropolitului Moscovei Filaret Drozdov (1782–1867, mitropolit din 1821), autor al unor remarcabile cuvântări, ca și al unui important *Catehism ortodox* (1819, ed. definitivă 1839). Dimensiunea ascetică și duhovnicească esențială a Tradiției patristice și-a găsit în Rusia secolului XIX doi remarcabili interpreți în persoana unei perechi de sfinți episcopi-asceti. Ignati Briancianinov (1807–1867) — militar convertit la monahism și timp de 24 de ani egumen al unei sihăstrie de lângă Sankt Peterburg, înainte de a deveni în 1858 episcop al Stavropolului în Caucaz — e autorul unor faimoase *Încercări/experiențe ascetice* publicate în 1865 cu un binevenit accent pe aspectul ascetic și pe sobrietatea esențială a experienței duhovnicești isihaste. Feofan Govorov (1815–1894), cel mai erudit dintre reprezentanții culturii duhovnicești ortodoxe ruse, a renunțat în 1866 la funcția de episcop al Tambovului, retrăgându-se ca „zăvorât” în sihăstria Vîșa, de unde a întreținut o întinsă corespondență duhovnicească, a redactat nenumărate comentarii la Noul Testament, scrieri cu caracter moral și duhovnicesc — între care se disting *Calea spre mântuire. Scurtă schiță de ascetică* (1868) și *Schiță de morală creștină* (1895) —, culminând într-o traducere rusă comentată și amplificată a *Filocaliei* (5 vol., 1877–1890).

Școala speculativă

În contrast cu această neopatristică ascetică rusă (similară ca demers cu cea realizată un secol înainte de Nicodim Aghioritul), în Academiile teologice din a doua jumătate a secolului XIX se impune, pe lângă scolastică și istorism, o direcție tot mai filozofică: fie speculativă, fie etic-antropologică. La Academia de la Moscova se va afirma o direcție filozofic-speculativă, inspirată din Schelling, Platon și Kant și reprezentată de F. Golubinski (1818–1854), V. Kundriavțev-Platonov (1854–1891) și A. Vedenski (1861–1913); încununarea acestei direcții o va constitui gândirea filozofico-teologică a matematicianului preot Pavel A. Florenski (1882–1937) odată cu remarcabila sa teză de doctorat *Stălpul și temelie Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă* (1914). La Academia din Kazan, direcția filozofică a dobândit o concentrare antropologică, teologia ambiționând să devină o știință ortodoxă despre Dumnezeu și om în scrierile profesorilor V.A. Sneghirev (1841–1889) și, mai ales, Viktor Nesmelov (1863–1937), autor al unei originale interpretări speculative a *Sistemului dogmatic al lui Grigorie al Nyssei* (1888).

Școala antropologică

Direcția cea mai influentă a fost însă cea a explicării antropologic-etice a dogmelor. Prezentă și la profesori de la Moscova, ca A. Beliaev († 1919), autor în 1880 al unei *Încercări de explicare a celor mai importante dogme creștine pe baza iubirii divine*, această linie a fost dezvoltată cu precădere la Academia din Sankt Peterburg de elevii arhimandritului Mihail Gribanovski (1856–1898, din 1894 episcop) care a publicat în 1888 o *Încercare de explicare a adevărilor creștine fundamentale prin gândirea umană*. Astfel Antoni Hrapovițki (1863–1936, ajuns episcop și mitropolit al Kievului) a scris începând din 1890 o serie de studii consacrate „sensului moral” al principalelor dogme ale Bisericii: a Sfintei Treimi, răscumpărării, Bisericii; iar Serghi Stragorodski (1867–1944, ajuns mitropolit al Sankt Peterburgului) a publicat în 1895 o răsunătoare teză de doctorat consacrată criticii juridismului soteriologic cu titlul *Învățătura ortodoxă despre mântuire. Încercare de prezentare a aspectului etic-subiectiv al mântuirii* (avea să cunoască patru ediții până în 1917). O tentativă de a echilibra aspectul obiectiv și subiectiv a propus teologul din Kiev protoiereul P. Svetlov (1861–1919) cu *Sensul Crucii în opera lui Hristos. Încercare de explicare a dogmei mântuirii* (1893, 1905²). Interpretarea etică a dogmaticii avea să fie împinsă însă în heterodoxie de profesorul de morală de la Academia moscovită Maksim Tareev (1866–1934), ale cărui scrieri teologice și filozofice publicate între 1892–1917 constituie o formă de „monism moral” extrem, tot creștinismul fiind redus la morală și la subiectivitate. Tareev reprezenta varianta teologică a unui demers similar întreprins anterior de scriitorul Lev Tolstoi (1828–1910). După ce dobândise o faimă mondială prin romanele sale, acesta renunțase în 1877 la literatură pentru a se consacra propagării unui creștinism de tip sectar, fără dogme și Biserică, redus exclusiv la morală și nonviolență, opus statului și societății bazate pe violență (*Critica religiei dogmatice*, 1880–1881; *Ce cred*, 1883; *Despre viață*, 1887). Rescrierea de către scriitorul rus a unei a „cincea Evanghelii” personale a provocat reacții atât din partea Bisericii oficiale, care l-a excomunicat în 1901, cât și din partea filozofului Vladimir Soloviev în ultima sa scriere *Trei dialoguri despre război, pace și sfârșitul istoriei universale cu o scurtă povestire despre Antihrist* (1900), precum și a harismaticului preot Ioan Serghiev (1829–1908), misionar din Kronștadt, portul militar al Peterburgului, predicator faimos și liturghisitor desăvârșit, autor al faimoaselor meditații liturgico-duhovnicești intitulate *Viața mea în Hristos* (1903).

Școala liturgică

Să amintim aici și faptul că în Rusia prerevoluționară a existat și o solidă școală de teologie liturgică cu remarcabile investigații, cum sunt cercetările despre *Istoria Tipicului* din 1885 ale lui Ivan Mansvetov (1843–1885) de la Academia din Moscova sau cele trei volume de *Tipic comentat* din 1910–1915 ale lui Mihail Skaballanovici (1871–1935) de la Academia din Kiev, precum și cercetările asupra manuscriselor liturgice în trei volume (1895, 1901, 1917) publicate de Aleksei Dimitrievski tot de la Academia din Kiev.

Filozofia religioasă și direcțiile ei

Tot în Rusia secolului XIX asistăm la explozia remarcabilului fenomen al așa-numitei filozofii religioase, manifestat în special după reprimarea dură în 1825–1826 a mișcării decembriștilor. S-a declanșat atunci o lungă dezbateră (care va continua și în diaspora intelectuală de după 1917) despre creștinism și despre societate, despre tradiție și modernitate, ai cărei protagoniști urmăreau să revitalizeze printr-o interacțiune și fecundare reciprocă creștinismul, gândirea și societatea, depășind separația lor rigidă și opresivă impusă de absolutismul autocrației imperiale și de imobilismul ierarhic și

inertă socială a Bisericii oficiale (ambele aceste instituții n-au privit cu ochi buni acest fenomen) și stabilind un dialog creator în același timp cu tradiția religioasă și cu cultura occidentală. Totul pleca de la o percepție acută a necesității tranșării sau medierii polarizărilor și tensiunilor care riscau să degenereze în radicalism și nihilism, între Rusia și Europa, între ortodoxie și catolicism, teocrație și democrație, tradiționalism și modernism, naționalism și europenism, panslavism și cosmopolitism, idealism și materialism, religie și ateism. Pentru prima dată persoane private și laice — scriitori, filozofi, artiști, foști militari sau mici moșieri — discutau liber despre Biserică și stat, despre tradiție și societate, ignorând monopolul instituțiilor ierarhice „specializate”. Ceadaev (1794–1856) va face apologia catolicismului activ și social; Bielinski (1811–1848) și Herzen (1812–1870) pe cea a Occidentului și modernității; Dobroliubov (1836–1861) și Cernișevski (1838–1889) vor susține materialismul; Bakunin (1814–1876) va propovădui anarhismul, Pisarev (1841–1866) nihilismul, Mihailovski (1842–1904) populismul, Danilevski (1822–1885) panslavismul, Plehanov (1857–1918) marxismul din care Vladimir Ulianov-Lenin (1870–1924) va face ideologia terorist-revoluționară a partidului bolșevic. Câțiva gânditori redescoperă însă Ortodoxia: Ivan Kireevski (1806–1856) după ce i-a audiat pe Hegel și pe Schelling descoperă Optina și tradiția patristică; tot la Optina ajunge și estetul Konstantin Leontiev (1831–1891) convertit la monahism și bizantinism; Aleksei Homiakov (1804–1860) devine și el „cavalerul Ortodoxiei” comunitare (*sobornost*) autentice, al adevăratei Ortodoxii care este în ființa ei iubirea manifestată ca o unitate în libertate, diferită atât de unitatea fără libertate a autoritarismului romano-catolic, cât și de libertatea fără unitate a individualismului protestant — Ortodoxie pe care a apărut-o într-o serie de scrieri împotriva calomniilor colportate împotriva ei în Occident. O viziune similară despre Ortodoxie ca viață țâșnită din iubire (și întrupată în figura starețului Zosima din *Frații Karamazov*, 1880), iar nu bazată pe frică și supunere oarbă, a susținut și romancierul Feodor M. Dostoievski (1821–1881) ca alternativă la esența nihilistă și criminală a socialismului revoluționar demascată în *Demonii* (1876). Acest creștinism înnoit ca fraternitate liberă în iubire responsabilă — arată Vladimir Soloviov (1853–1900) în discursurile sale în memoria lui Dostoievski (1881) — nu poate fi decât unul social și universal. Scoțându-i pe creștini din egoismul individual și național, îi dedică operei comune a reconcilierii libere și creatoare dintre credință și rațiune dintre Biserică și societate, dar și dintre Rusia și Europa, dintre Orient și Occident. Acestui vast program — în același timp teocratic (ecumenic), teurgic și teoretic —, utopic și discutabil în ce privește mijloacele, dar nelipsit de măreție și grandoare, i s-a dedicat Soloviov însuși. Teologia, știința și arta, ca și Biserica, statul și societatea, solidarizate liber prin iubire, sunt chemate în opinia lui să manifeste în locul conflictului și haosului frumusețea și armonia divino-umană a cosmosului unificat, reflexie a Înțelepciunii lui Dumnezeu Treime. Un creștinism integral, cultural, social și ecumenic sub semnul sofianității existenței, dar și al apocalipsei, putea fi, potrivit lui Soloviov, alternativa la pozitivismul și materialismul științific, la estetismul nietzschean al artei, la nihilismul revoluționar marxist, ca și la moralismul sectar al tolstoismului. Decedat prematur în 1900, Soloviov a inspirat postum întoarcerea la Ortodoxie și Biserică a unei întregi generații artistice și intelectuale (cea a Rusiei „epocii de argint” de la începutul secolului XX. Sub influența lui vor reveni după 1909 la Ortodoxie (și unii chiar la preoție) de la marxism și pozitivism trecând prin idealism Serghei Bulgakov (1871–1944), Nikolai Berdiaev (1874–1948), Pavel Florenski (1882–1937), Semion Frank (1877–1950) sau Piotr Struve (1870–1944). Toți aceștia vor explicita, adeseori unilateral și excesiv, dimensiunile viziunii sintetice despre creștinism a lui Soloviov: sofianismul (Bulgakov, Frank, Karsavin), trinitarismul (Florenski), materialismul mistic (N. Feodorov, 1829–1900), personalismul existențial (Berdiaev), erotismul și estetismul (V. Rozanov, D. Merejkovski, A. Belii). Aceste intuiții pozitive vor fi dezvoltate însă nu o dată în direcții

sau folosind surse de inspirație sau mijloace intelectuale, politice sau morale, care nu mai aveau de-a face cu Ortodoxia în sensul ei dogmatic, eclezial, ascetico-duhovnicesc. Se ajungea astfel nu atât o transfigurare ortodoxă a culturii și societății, ci o reducere estetică sau culturală discutabilă a Tradiției ortodoxe. Cum arată protocoalele întâlnirilor religios-filozofice între artiști, ierarhi și teologi care au avut între 1901–1903 la Sankt Peterburg, estetismul devenise o capcană pentru spirit și spiritualitate.

Reforma sobornicească a Bisericii Ruse

Înainte de a putea trece la realizarea creștinismului social atât de necesar în condițiile acutizării tensiunilor sociale sub domnia lui Nikolai II, Biserica avea ea însăși ca instituție o problemă gravă cu regimul „sinodal” petrin de control strict și de subordonare militară din partea birocrăției imperiale, care prin intermediul atotputernicului „oberprokurator” îi paraliza orice inițiativă. Situația devenită insuportabilă a fost sesizată țarului de către ierarhi printr-o serie de memorii rămase însă fără urmă. Perspectiva schimbării acestui regim profund necanonic s-a ivit însă abia în contextul șocului anului 1905, când, ca urmare a protestelor generalizate ce au urmat înfrângerii Rusiei în războiul ruso-japonez, țarul a anunțat trecerea de la autocrație la constituționalism. Momentul a declanșat o largă dezbatere, în care majoritatea ierarhilor s-a pronunțat în favoarea unei reforme a organizării Bisericii în cadrul unui Sobor național. Amânat mereu de țar, el a fost convocat abia după abdicarea acestuia în primăvara anului 1917. Pe 15 august în același an s-au întrunit la Moscova Soborul mult așteptat alcătuit din 73 de episcopi, 192 de clerici și monahi și 295 de laici, fiecare eparhie fiind reprezentată de 3 clerici și 3 laici. Obiectivul principal al lucrărilor Soborului — care a fost nevoit să-și suspende lucrările în septembrie 1918 din pricina ostilității fățișe a noului regim bolșevic care începuse deja reprimarea Bisericii — a fost acela al recăștigării autonomiei și reorganizării pe baze canonice și constituționale a Bisericii Ortodoxe Ruse. Ceea ce s-a făcut prin restaurarea simultană a principiului primațial și al celui sobornicesc: principiul primațial a fost reafirmat prin alegerea pe 5 noiembrie 1917, în chiar ajunul loviturii de stat bolșevice, a primului patriarh după 217 ani în persoana mitropolitului Tihon Belavin (1866–1925, decedat ca mărturisitor în timpul persecuțiilor antireligioase bolșevice); iar principiul sobornicității și-a găsit expresia în includerea laicilor (asemenea *Statutului Organic* șagunian din 1867) în toate forurile de conducere bisericești, de la parohie până la patriarhie. Potrivit noii constituții bisericești adoptate, autoritatea supremă legislativă, administrativă, judecătorească în Biserica Ortodoxă Rusă este Soborul bisericesc național alcătuit din toți episcopii și din clerici și laici delegați prin alegere, sobor care urma să se întrunească la intervale regulate. Principiul ierarhic se exprima prin dreptul de veto al sinodului episcopilor la hotărârile generale cu majoritate ale Soborului, în cazul în care acestea ar fi pus în cauză structurile Tradiției ortodoxe. Între soboare puterea era exercitată de un sinod alcătuit din 11 episcopi (5 permanenți și 6 aleși prin rotație) în frunte cu patriarhul și de un consiliu bisericesc suprem alcătuit din 3 episcopi, 6 clerici și 6 laici aleși de sobor. Aplicarea acestor remarcabile reforme, rod al unei mature reflecții și îndelungate pregătiri, a fost zădărnicită însă, cum tragic și brutal stopată a fost și dezvoltarea naturală a culturii teologice ruse de mare forță și cuprindere, de dramaticele schimbări ale anilor 1917–1918. În câteva luni doar, imperiul pravoslavnic al „Sfintei Rusii” se transforma pentru șapte decenii, cu prețul unei catastrofe sociale și umane inimaginabile, într-un înfricoșător imperiu al răului, în împărăția roșie a „Marelui Inchizitor” prevestită de Dostoievski. Așa cum profețise cu trei sute de ani înainte Avakum, „Satana a primit de la Dumnezeu pajiștea verde a Rusiei ca să o împurpureze cu sângele mucenicilor”. Biserica a supraviețuit cu dificultăți imense plătind prețul sângelui sau acceptând compromisuri umiltoare. Șansa teologiei ortodoxe a fost aceea că între 1921–1922 mulți reprezentanți ai renașterii religioase ruse au fost expulzați de

Lenin și, stabilindu-se în Occident, la Praga, Berlin sau Paris, au menținut vie flacăra spiritului acelei renașteri, făcând pentru prima dată cunoscută cu adevărat Occidentului glasul Ortodoxiei ruse prin elitele ei culturale.

Ortodoxiile balcanice în secolul XIX — independență națională, secularizare, autocefalii

Așa cum după 1453, odată cu cucerirea Constantinopolului și a întregii peninsule balcanice de către otomani, Rusia rămăsese singura Ortodoxie liberă din lume, tot așa acum, după 1917, Ortodoxiile balcanice s-au bucurat pentru câteva decenii de un climat de libertate, până ce, după catastrofa celui de-al doilea război mondial, cu excepția Greciei (sfârșită însă în anii '50 de un atroce război civil), au căzut și ele pentru patru decenii sub dominația totalitarismului comunist de tip sovietic. Diferite în aparență, evoluțiile acestora atestă un parcurs analog cu acela al Ortodoxiei ruse, doar că pe când în Rusia ele au durat secole, în sud-estul Europei ele s-au succedat cu rapiditate. Războiul de eliberare și unificarea națională, modernizarea accelerată cu secularizare abruptă și occidentalizarea forțată au fost principalele procese care au dominat secolul XIX. Prin conflicte militare sângeroase popoarele ortodoxe din Balcani se eliberează treptat cu sprijinul Imperiului țarist de sub dominația Imperiului Otoman (1804–1813, 1815–1817 Serbia; 1821–1829, 1866–1868, 1912–1913 Grecia; 1877–1878 România și Bulgaria), dar nu reușesc să-și stabilizeze independența și unitatea națională recunoscute de puterile europene decât prin acceptarea de principii/regi germani romano-catolici (1830 Otto de Bavaria rege al Greciei; 1866 Carol de Hohenzollern principe, ulterior rege al României unite; 1879 Alexandru Battenberg principe al Bulgariei). Suveranii germani sau naționali transformă popoarele ortodoxe în state naționale moderne de tip occidental. Reflexul în plan bisericesc al acestei politici de tip „petrin” au fost secularizarea drastică a proprietăților bisericești și reprimarea monahismului (în Grecia, de exemplu, regimul bavarez a desființat 400 din cele 542 de mănăstiri existente, iar în Principatele Unite secularizarea lui A.I. Cuza din 1863 nu doar confiscă imensele proprietăți ale mănăstirilor închinat, dar lovește dur și monahismul românesc), precum și transformarea Bisericilor Ortodoxe în Biserici de stat supuse controlului statelor naționale.

O excepție a constituit-o reînviata după două secole și jumătate de desființare Mitropolie Ortodoxă a Transilvaniei aflate în componența Imperiului Austro-Ungar; grație geniului canonic și politic al mitropolitului Andrei Șaguna (1808–1873, episcop din 1848, mitropolit din 1863), aceasta a dobândit o constituție bisericească autonomă de inspirație apostolică, unică în felul ei (*Statutul Organic*, 1867), cu includerea laicilor în toate instituțiile și forurile de conducere în vederea susținerii unui proiect pedagogico-bisericesc de emancipare și modernizare a națiunii române din Transilvania. Proiect vizionar, reorganizarea șaguniană anticipa cu o jumătate de secol reformele similare ale Soborului moscovit din 1917–1918.

Statele naționale apărute și-au dorit consolidată independența și în plan bisericesc prin proclamarea autocefaliilor sinoadelor locale, o independență „de facto” recunoscută nu fără tensiuni și conflicte de Patriarhia Ecumenică: Biserica Greacă se proclamă autocefală în 1833 și e recunoscută ca atare în 1850; Biserica din Principatele Române Unite a fost proclamată autocefală în 1861, fiind recunoscută în 1885, iar ca Patriarhie a României Mari în 1925; Biserica Sârbă s-a proclamat autocefală în 1878 și a fost recunoscută în 1879, iar ca Patriarhie a noii Iugoslavii în 1922; Biserica Bulgară s-a organizat ca Biserică națională în 1870, stârnind însă reacția iritată a Patriarhiei Ecumenice, care s-a grăbit să condamne într-un Sinod constantinopolitan din 1872 acest gest drept erezie „etnofiletistă”, anatemizând Biserica Bulgară, schisma durând până în 1945, în 1952 Biserica Ortodoxă Bulgară fiind recunoscută și ea ca patriarhie.

Refuzul unionismelor

De noul context politic și de dificultățile popoarelor ortodoxe au încercat să profite cât mai mult și confesiunile creștine occidentale, care au împânzit Orientul și Balcanii cu misionari romano-catolici sau protestanți, provocând și reacții legitime de genul enciclicelor Patriarhiei Ecumenice din 1836 contra misionarilor protestanți și din 1838 împotriva celor latini. La puțin timp după întronizarea sa, papa Pius IX (1846–1878) s-a adresat, pe 6 ianuarie 1848, pentru prima dată după sute de ani Bisericii răsăritene printr-o enciclică cerându-le să refacă unitatea Bisericii prin supunerea față de scaunul Romei promițând menținerea ritului și disciplinei răsăritene. Reacția ortodoxă plină de fermitate și demnitate a venit sub forma „Enciclicei Patriarhilor răsăriteni” adoptată în sinodul de la Constantinopol din mai 1848, și care a atras atenția că responsabile de schismă sunt nu orgoliul grec, ci inovațiile teologice și canonice introduse de Biserica latină în Tradiția apostolică a Bisericii vechi. (O replică similară va da Patriarhia Ecumenică și în 1892 ca răspuns la o altă chemare unionistă venită din partea papei Leon XIII.) În sprijinul Ortodoxiei — și pentru contracararea misiunii iezuiților ruși de la Paris din jurul prințului Gagarin (convertit în 1842 la romano-catolicism și devenit în 1843 iezuit) al cărei obiectiv deschis era discreditarea Ortodoxiei pentru atragerea prin elite a întregii Rusii la romano-catolicism — a sărit încă o dată bătrânul Alexandre de Stourdza retras la Odessa publicând la Paris în 1849 *Dubla paralelă* între Ortodoxie, pe de o parte, și romano-catolicism și protestantism, pe de altă parte. Stourdza va muri în 1854 în toiul războiului Crimeii, pe care arhiepiscopul Parisului îl proclamase cruciadă nu împotriva otomanilor, ci a „fotienilor” ortodocși schismatici. Răspunsul la această calomnie și altele îl va da tot un laic, Aleksei Homiakov, într-o serie de broșuri franceze (1853, 1854, 1857, 1860) de delimitare polemică a Ortodoxiei față de confesiunile occidentale. Locul lui Homiakov, decedat prematur în 1860, a fost luat de eruditul preot romano-catolic René François Guettée (1816–1892). Intrat în conflict cu superiorii săi din cauza poziției sale galicane exprimate în monumentală sa *Istorie a Bisericii Franței*, acesta s-a convertit la Ortodoxie luând numele Wladimir. În 1863 a scris o răsunătoare critică a *Papalității schismatice în relațiile ei cu Biserica Ortodoxă*, completată în 1874 — după dogmatizarea în 1870 de Conciliul Vatican I a primatului de jurisdicție și a infailibilității papale — cu o demascare sistematică a tuturor inovațiilor *Papalității eretice*. Foarte influentă în epocă a fost și *Expunerea doctrinei Bisericii Catholice Ortodoxe însoțită de diferențele care se întâlnesc în celelalte Biserici creștine*, publicată de Guettée în 1866. Asemenea *Dublei paralele* a lui Stourdza, *Expunerea* lui Guettée va fi tradusă și ea rapid în toate limbile popoarelor ortodoxe și folosită în învățământul teologic. Deși schematic și scolastice, lucrările lor i-au ajutat considerabil pe ortodocșii din Balcani să-și regăsească demnitatea în fața asalturilor misionare la care s-au văzut expuși în deceniile ce au urmat emancipării lor politice și naționale, imunizându-i la tentativele Romei de convertire individuală sau de relansare a uniaticismului ori unionismului.

Academizarea teologiei ortodoxe

Secolul XIX a adus, odată cu transformările profunde din viața popoarelor ortodoxe intrate pe calea modernizării, și noutatea academizării teologiei ortodoxe. Mai exact, teologia ortodoxă devine una dintre facultățile noilor universități create în capitalele noilor state după modele în primul rând germane. În ordine cronologică apar în 1837 facultatea din Atena, în 1844 școala superioară din insula Chalki, în 1875 facultatea din Cernăuți și în 1884 facultatea din București. Procesul va continua și în secolul XX cu crearea facultăților din Belgrad în 1920 și Sofia în 1925, Sibiu și Tesalonic în 1943, precum și a școlilor teologice ortodoxe superioare de rang universitar din diaspora, cum sunt institutele „Saint-Serge” din Paris în 1925 și „St Vladimir” din New York în 1938 pentru emigrația rusă sau „Holy Cross” din Boston în 1932 pentru emigrația greacă.

Inserarea teologiei în structurile universitare a atras după sine în mod inevitabil adaptarea discursului teologic la exigențele formale ale unei discipline științifice și la criteriile pedagogice ale unei instituții de învățământ superior. Pe primul plan s-a aflat deci necesitatea redactării unor cursuri sau compendii care să sintetizeze și sistematizeze rațional informațiile complexe din diversele ramuri ale teologiei deja oferite de colecțiile de surse și de sintezele deja existente în știința teologică academică occidentală. Originalitatea acestor încercări este deci una relativă și ține mai mult de modul de sistematizare a unei bibliografii decât de un efort de asimilare și gândire personală a temelor propriu-zise. Meritul principal e acela al sincronizării discursului ortodox cu rezultatele teologiei științifice occidentale contemporane, dar tocmai de aici vin și limitele acestui tip de teologie academică ortodoxă, care asumă astfel necritic captivitatea unor mode și modele teologice elaborate în afara Ortodoxiei.

Exemple tipice în acest sens sunt prelegerile și cursurile profesorilor români de la facultatea de teologie ortodoxă de la universitatea germană din Cernăuți înființată în 1875: cele de dogmatică (1887–1889) ale lui Alexie Comoroșan (1842–1881); de istorie bisericească universală ale lui Eusebiu Popovici (1838–1922), traduse în rusă în 1900–1901 (2 vol.) și 1925–1928 (4 vol.); de drept bisericesc ale fratelui acestuia, Clement Popovici (1846–1938), publicate în 1898; de arheologie biblică și Vechiul Testament (1884, 1889) ale lui Isidor Onciul (1834–1897); de catehetică (1879–1904) și liturgică (1886) ale lui Ioan Stefanelli (1879–1904); de omiletică (1885) ale lui Vasile Mitrofanovici (1831–1888); de liturgică (1909) ale lui Teodor Tarnavski (1859–1914); de morală (1906–1908) ale lui E. Voiutski (1850–1920) ori comentariile biblice din anii 1909–1931 ale lui V. Gheorghiu (1872–1952).

Profesorii de la facultatea din București s-au mulțumit în secolul XIX să traducă și să folosească drept manuale sintezele scolastice ale teologilor ruși: *Dogmatica* lui Macarie Bulgakov (1885–1887) sau cea a lui Silvestru Malevanski (1889–1901, 5 vol.), *Dreptul bisericesc* al lui N. Bedernikov (1892), *Liturgica* lui P. Lebedev (1899) sau *Apologetica* lui N. Rojdestvenski (1897) ori P. Svetlov (1935–1936). Aceste traduceri s-au adăugat tălmăcirilor mai vechi (1843 și 1849) ale scrierilor lui Alexandre de Stourdza întreprinse de frații Filaret (1811–1873), cu studii la Kiev (doctor 1842), și Neofit Scriban (1808–1884) sau ale viitorului mitropolit primat Iosif Gheroghian (1892–1909) din Wladimir Guettée (1879, 1880). Mai trebuie menționate și aici traduceri românești (1915, 1935–1936) ale remarcabilei sinteze de drept canonic ortodox (1890; trad. rusă și germană 1897, bulgară 1903) și a colecției de canoane comentate (1895–1896) realizate de canonistul și episcopul sârb din Dalmația, Nicodim Milaș (1815–1895), a cărei dieceză a făcut parte până în 1918 din Mitropolia Cernăuților.

Tensiuni în Grecia sub „bavarocrație”

O situație mult mai complicată și tensionată a dominat tot secolul XIX în Biserica Greciei de după dificila eliberare în anii 1821–1829. Societatea greacă a fost intens polarizată între tradiționaliștii ortodoksiști și adepții modernizării și europenizării: primii doreau menținerea Bisericii sub jurisdicția canonică a Constantinopolului și o orientare politică spre Rusia pravoslavnică, ceilalți pledau pentru autocefalie și deschidere spre Franța și Europa. Odată cu asasinarea, pe 27 septembrie 1831 la Nafplion, la ieșirea din biserică, a președintelui Ioannis Capodistria (1776–1831) și aducerea în Grecia a regelui Otto de Bavaria (1831–1862) a învins direcția occidentalizantă. Măsurile brutale de modernizare au creat reacții populare puternice cum au fost mișcările laicului Cosma Flamiatos (1777–1852), sau monahului Hristofor Panayotopoulos, sau Papoulakos (1790–1861), sau generalului Makryannis (1797–1864), erou al războiului de independență a Greciei. Au existat și polemici aprinse între reprezentanții teologici ai celor două direcții. Arhimandritul iluminist Neofit Vamvas (1770–1855) a inițiat astfel o traducere neogreacă a întregii Biblii: în 1834 a publicat Vechiul Testament dar luând

ca bază textul și canonul ebraic (nu a reținut cărțile deuterocanonice). Traducerea a fost condamnată de Sfântul Sinod într-o enciclopică din 1835, dar Vamvas a continuat, publicând în 1851 toată Biblia în neogreacă după un plan similar celor protestante, provocând reacția polemică a eruditului protoprezbiter Constantin Oikonomos (1780–1857). Reîntors în 1830 în Grecia după un deceniu petrecut în refugiu în Rusia, unde s-a întâlnit și cu Alexandre de Stourdza, acesta a devenit vocea direcției tradiționaliste. În patru volume apărute între 1844–1849 Oikonomos a întreprins o amplă apologie a *Septuagintei*. Tot el a mai polemizat aprins și cu principalul susținător al europenizării Greciei și al autocefaliei Bisericii grecești prin ruperea legăturilor cu Fanarul și cu Rusia, cel care a fost corespondentul în plan bisericesc al lui Adamantios Korais în plan cultural, arhimandritul iluminist Teoclit Pharmakidis (1784–1860).

Facultatea de teologie din Atena — istorie și scolastică

În 1837 Pharmakidis a fost pentru scurt timp, înainte de a ajunge secretar al Sfântului Sinod, împreună cu Misail Apostolidis (1789–1862), devenit și el după puțin timp episcop, și cu Constantin Kontoyanis (1812–1878), unul din întemeietorii facultății de teologie din Atena. Rămas în 1860 pentru două decenii singurul profesor, Kontoyanis a lăsat prelegeri de arheologie biblică (1844), de patrologie (1851–1853), de introducere în Scriptură (1859) și de istoria Bisericii primelor patru secole (1866–1876); tot el a înființat prima revistă teologică greacă și a stabilit legături cu Wladimir Guettée. Teologia academică ortodoxă rămânea cel mai aproape de Tradiția Bisericii prin intermediul istoricilor.

Nu același lucru poate fi spus despre sistematicieni, la care în grade diferite s-a resimțit puternic influența teologiilor protestante și a filozofiilor frecventate în timpul studiilor postuniversitare făcute obligatoriu în Germania. În 1875 profesor de teologie sistematică la Atena a venit Ziko Rhosis (1835–1935), doctor în filozofie la Leipzig. În 1903 a publicat primul volum al unui *Sistem de dogmatică ortodoxă* (al doilea a fost publicat abia în 1983), o expunere filozofică a dogmelor Bisericii inspirată din modelele dogmaticii speculative germane protestante din prima jumătate a secolului XIX, foarte departe de duhul teologhisirii patristice și al Tradiției ortodoxe. Cu puțin timp înainte Ioannis Mesoularis (1857–1942) publica în 1901 prima *Simbolică* ortodoxă ca al doilea volum al unei serii, al cărei prim volum, în două tomuri apărute în 1883 și 1893, reprezenta o ediția a așa-numitelor „cărți simbolice” ortodoxe¹, care reprezentau în concepția teologiei scolastice ortodoxe reperele normative ale dogmaticii. Pe lângă dogmatica și etica de sistem, teologia ortodoxă prelua din structura teologiei academice germane și disciplina „simbolicii”. Aceasta era o teologie de controversă care analiza comparativ diferențele doctrinare între diversele confesiuni creștine pe baza „simbolurilor” de credință și a „cărților simbolice”, adică ale mărturisirilor de credință elaborate în Bisericile creștine în secolele XVI–XVII în disputele pro sau contra

¹ Imitând modelul *Cărții Concordiei* luterane din 1580–1584, cărțile simbolice ortodoxe — publicate pentru prima dată de luteranul Kimmel în 1843 (1850²) — erau alcătuite din cele trei „Simboluri” de credință ecumenice: apostolic, niceo-constantinopolitan și „atanasian”, la care se adăugau cu titlul de „cărți simbolice” „Mărturisirile de credință” de după căderea Constantinopolului, și anume „Mărturisirea” patriarhului Ghenadie Scholarios, „Răspunsurile” lui Ieremia II din 1573 și 1581, „Mărturisirea” lui Mitrofan Kritopulos, 1625, cea a lui Petru Movilă 1638–1642, cea a lui Dositei al Ierusalimului, 1672, și hotărârile Sinoadelor antilukariene din 1638–1672.

În colecția sa largită publicată în 1904 la Leipzig sub numele *Thesaurus tes Orthodoxias*, teologul român Ioan Mihălcescu (1874–1948, mitropolit din 1939) a adăugat la acestea și Hotărârile Sinoadelor Ecumenice, Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur și textul rugăciunilor principale ale celorlalte Sfinte Taine.

Colecția cea mai completă avea să fie cea publicată în 1951–1954 de profesorul atenian Ioannis Karmiris sub titlul *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Catholice Ortodoxe* (2 vol.; ed. II, 1960–1961).

Reformei protestante. Ambele discipline au fost ilustrate în prima jumătate a secolului XX de profesorul atenian Christos Andrusos (1867–1935), autor al unei *Simbolici* (1901; trad. rom. 1955), al unei *Dogmatici* (trad. rom. 1930) și al unui *Sistem de etică* (1925; trad. rom. 1947), expuneri scolastice concise și precise, cu reale calități didactice, deși străine de spiritul ortodox, care au dominat cu autoritate învățământul teologic grec și românesc timp de peste o jumătate de secol.

Reacția romantică și pietistă

Teologia academică, deși oficială, nu putea însă satisface căutările spirituale ale intelectualității grecești. Nemulțumiți atât de raționalismul iluminist sau teologic, cât și de ritualismul formal în care se consuma religiozitatea maselor, dezorientate teologic și duhovnicește, câțiva intelectuali greci au încercat pe cont propriu refugiul într-o filozofie religioasă inspirată din teosofie și cu pretenții reformatoare didactic și de profetism social ori național. Este cazul „teopietismului” lui Teofil Kairis (1784–1853), condamnat de Biserică în 1839 și din nou în 1853, care propovăduia de fapt o nouă religie și etică naturală bazată pe relația dintre suflet și Dumnezeu în infinit. Într-o formă teologică și bisericească, dar cu elemente de gnoză, teosofie, critică la adresa clerului și profetism elenic, același demers confuz a fost reluat de Apostolos Makrakis (1831–1905), un fel de Soloviev grec. Doctrina sa a stârnit nenumărate critici și proteste din partea profesorilor de teologie sau a monahilor, fiind condamnată în 1874 pentru trihotomism. Pledoaria sa pentru o revitalizare a vieții ecleziale prin predică, întoarcere la Scriptură și la Împărtășire, ca și la un activism etic și social susținut a câștigat însă pe mulți clerici. Între aceștia s-a numărat și arhimandritul Evsevios Mathopoulos (1849–1929), care, detașându-se de radicalismul lui Makrakis, a reținut pledoariile sale pentru învierea vieții bisericești a laicilor. Împreună cu alți trei teologi, între care Panayotis Trembelas (1886–1977), Mathopoulos a întemeiat în 1907 frăția evanghelică și misionară „Zoi”, devenită un fenomen popular. Sub conducerea arhimandriților Serafim Papakostas (1929–1954) și Ilia Mastroyanopoulos (1954–1967), mica organizație a devenit o mișcare cu caracter de masă, coordonând o imensă activitate catehetică, biblică și educativă — 2350 de școli catehetice cu 156.000 de elevi — organizând cercuri și asociații laice care s-au bucurat de un extraordinar succes. „Zoi” a dominat practic viața religioasă din Grecia până în 1967, când, din păcate, s-a compromis politic cu regimul dictatorial al coloneilor și a intrat în criză de identitate. A început să fie părăsită atât de o parte din vechii membri care s-au grupat în 1960 cu P. Trembelas în frăția „Sotir”, cât și de cei tineri care au început să acuze pietismul protestantizant și paraeclezialitatea mișcării, orientându-se spre monahismul athonit (arhimandriții Vasilios Gondikakis și Grigorios Kapsanis) și spre teologia de inspirație patristică a diasporei ruse (teologii laici Ch. Yannaras, P. Nellas și alții). Generația anilor '60 a adus cu sine atât o nouă înflorire a Athosului, cât și renovarea discursului teologic învechit.

Criză și înnoire

Suma tuturor direcțiilor teologiei neogrecești din secolul XIX, cu juxtapunerea scolasticismului și raționalismului, a biblicismului și pietismului, poate fi întâlnită în opera vastă și polimorfă a profesorului atenian de simbolică și teologie practică Panayotis Trembelas (1886–1977). Autor al unei opere imense (2035 de titluri până în 1971) din comentarii biblice și numeroase studii apologetice, ediții de texte liturgice, istorii și teorii a omileticii și catehetei, membru fondator al frăției „Zoi” și director al revistei cu același nume și inițiator al frăției teologice „Sotir”, Trembelas — veritabil „Origen modern” — a compus și publicat și o vastă *Dogmatică* (1959–1961, 3 vol., 1750 p.; trad. franceză 1966–1968). Nu era însă decât, cum s-a spus, o „ediție lărgită” cu masive citate patristice a *Dogmaticii* scolastice a lui Andrusos; conținutul e ortodox, dar tratarea și spiritul expunerii nu; e un monument anacronic al unei teologii academice

și scolastice conservatoare, depășită încă de la apariție de noile curente de înviorare patristică și liturgică a teologiei. Captivitatea gândirii lui Trembelas în categoriile occidentale o arată absența energiilor necreate, ca și totala neînțelegere a apofatismului și misticii (redușă la o simplă emotivitate), ceea ce a condus la confruntări polemice cu Ioannis Romanidis în 1957 iar în 1974–1975 cu monahul athonit Teoclit Dionisiatul. Din punct de vedere teologic, Trembelas era o prelungire târzie a secolului XIX în plin secol XX.

Secolul XX și Ortodoxia

Pentru teologia din toate Bisericele secolul XX a fost marcat de un imens efort de autodefinire a identității proprii, dublat de o preocupare simultană de deschidere și de răspuns la profunde transformări și tragicele convulsii istorice care au marcat acest secol, cu gigantice confruntări ale națiunilor, blocurilor și ideologiilor rivale, degenerate în devastatoare războaie mondiale și totalitarisme criminale, cu orori pe o scară fără precedent. În secolul XX, la capătul unui lung război civil declanșat în 1914 și încheiat în 1989, Europa a trecut rapid, cu costuri umane terifiante, de la civilizația rurală la cea avansat industrială, a evoluat de la diviziune la unificare, de la confruntarea națiunilor, sistemelor și ideologiilor rivale (capitalism — comunism, liberalism — socialism, democrație — totalitarism) la convergență, integrare și unificare în cadrul unei evoluții mai ample spre o civilizație globală și globalizată. Bisericele și teologiile s-au văzut afectate de consecințele dramatice ale secularizării și decreștinării avansate a societăților industriale, marcate de pozitivism și materialism, și de triumful ideologiilor modernității antropocentrice. Pe fondul unui context dominat de rivalități confesionale, ieșirea din această criză a fost căutată într-o dublă mișcare de înnoire și de solidarizare. Asistăm astfel la o renovare a discursului teologic prin revenirea la „izvoarele” credinței. Și, în paralel cu aceasta, la refacerea coeziunii în plan global a diverselor confesiuni creștine prin crearea de alianțe și federații mondiale și prin tentative de înnoire și adaptare la noua societate, cum a fost Conciliul Vatican II (1962–1965) în Biserica Romano-Catolică sau în Ortodoxie Soborul de Moscova din 1917–1918 și mișcarea pentru convocarea unui Sinod Panortodox (Conferințele 1923, 1925, 1930; Conferințele Panortodoxe din 1961, 1963, 1964 sau Conferințele presinodale din 1976, 1982). Precum și la tentativa de refacere a solidarității intercreștine sub forma mișcării ecumenice în interiorul sau în afara cadrului creat de Consiliul Mondial al Bisericilor (1948), cu organisme și adunările lui generale, sau a dialogurilor teologice bilaterale în plan internațional, demarate în special după 1968, și schimbarea de atitudine în sens pozitiv față de mișcarea ecumenică a Bisericilor Ortodoxe din Estul Europei și a Bisericii Romano-Catolice. Toate au constituit principalele solicitări pentru teologiile creștine de-a lungul secolului XX.

Sensul ortodox al ecumenismului a fost precizat de pr. prof. Georges Florovsky. Acesta a subliniat că pentru Ortodoxie refacerea unității creștine nu este o chestiune juridică și geografică de refacere a unei universalități exterioare prin supunerea tuturor creștinilor jurisdicției unui prim scaun (ca în concepția romano-catolică), nici o chestiune de minimalism doctrinar prin reducerea întregului creștinism la Scriptură (ca în concepția protestantă). Adevăratul ecumenism se face nu doar în spațiu și în prezent, ci și în timp: unitatea creștinilor se realizează prin regăsirea lor comună în Tradiția apostolică menținută în plenitudinea, nu și în perfecțiunea ei, de Biserica Ortodoxă, martora privilegiată a Tradiției.

Trei întoarceri la izvoarele credinței

Totul a plecat însă de la catastrofa primului război mondial și a revoluției comuniste, care a făcut ca instinctiv toate Bisericele să recurgă pentru depășirea crizei interne și a civilizației europene la „izvoarele” credinței. Astfel, aproape simultan au apărut

- în protestantism așa-numita „teologie dialectică”, antiliberală, centrată pe primatul Cuvântului lui Dumnezeu;
- în romano-catolicism așa-numita „nouă teologie”, antiscolastică, inspirată de mișcările liturgică, biblică și patristică; iar
- în Ortodoxie așa-numita „teologie neopatristică”. Toate aceste teologii au în comun refuzul atât al raționalismului abstract scolastic, cât și al pietismului sentimental amorf, și recursul la categoriile filozofilor existențiale și personaliste.

Două Congrese și două programe

Pentru teologia ortodoxă din secolul XX și orientarea ei un rol important l-au jucat cele două Congrese internaționale ale facultăților ortodoxe, ținute la Atena în 1936 unde discuțiile s-au axat pe influențele heterodoxe în teologia ortodoxă modernă, și din 1976, unde dezbaterile au avut în centru locul și misiunea teologiei în viața Bisericii și în lume. În 1936 la Atena pr. prof. Georges Florovsky (1893–1979) a lansat tema urgenței depășirii „pseudomorfozelor” culturale (latinizantă, protestantizantă sau idealist-filozofică), responsabile de menținerea discursului teologic ortodox modern din secolele XVI–XIX într-o veritabilă „captivitate babilonică”, printr-o reîntoarcere creatoare la izvoarele adevăratei Tradiții ortodoxe, cea a Sfinților Părinți, nu însă repetând doar litera lor, ci inspirația, modul și modelul lor de teologhisire și elaborând astfel o „sinteză neopatristică” pentru epoca noastră și omul de azi.

Trei paliere ale înnoirii neopatristice a teologiei ortodoxe contemporane

Abandonați scolastica, doctrinarismul abstract și juridismul formal! Abandonați și idealismul filozofiei religioase (sofiologiei) moderne! Abandonați și pietismul sentimental și individualist! Înapoi la Revelație, înapoi la Sfinții Părinți, înapoi la bizantini, înapoi la Liturghie! Dar nu ca la un simplu corpus de documente sau rituri exterioare, ci ca la o experiență vie. În centrul teologiei ortodoxe neopatristice stă așadar interpretarea experienței ecleziale în multiplele ei dimensiuni: mistică, liturgică și istorică. A existat astfel nu o singură sinteză neopatristică, ci mai multe, demersul de înnoire operând simultan pe mai multe paliere:

- istoric-patristic-ecleziologic, unde cercetările pr. prof. Georges Florovsky (1893–1979) au fost continuate de pr. prof. John Meyendorff (1926–1992);
- mistic-palamit-filocalic, cu valorificarea teologică a tradiției duhovnicești inițiată de pr. prof. Dumitru Stăniloae (1903–1993) și Vladimir Lossky (1903–1958) și continuată de pr. prof. Ioannis Romanidis (1927–2001), Panayotis Nellas (1936–1979) sau de episcopul Kallistos Ware (n. 1934);
- euharistic-liturgic-ecleziologic, prin cercetările pr. prof. Nikolai Afanasiev (1893–1966), pr. prof. Alexander Schmemmann (1921–1983) și mitropolitului Ioannis Zizioulas (n. 1931).

Geneza neopatristicii ortodoxe în anii '30: Paris și Sibiu

Gândirea teologică novatoare în Ortodoxia secolului XX a apărut în anii '30 ai secolului trecut simultan la Paris și la Sibiu. În 1926, devenea profesor de patristică la Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint-Serge” al emigrației ruse, înființat cu un an în urmă, biologul și chimistul Gheorghe Florovski (n. 1893); în 1932, acestuia i s-a alăturat ca profesor de drept canonic un alt intelectual din emigrație, Nikolai Afanasiev (n. 1893). Figura dominantă în institut era însă cea a profesorului de dogmatică, preotul profesor Serghi Bulgakov (1871–1944); fost profesor de economie politică, marxist legal, în Rusia prerevoluționară, acesta se convertise la Ortodoxie după revoluția din 1905 sub influența filozofiei religioase a lui Vladimir Soloviev, devenind preot în 1917. Adeptul unei teologii speculative constituită printr-o speculație filozofică liberă asupra

dogmelor, preotul profesor Serghi Bulgakov a publicat la Paris o masivă trilogie (*Mielul lui Dumnezeu*, 1933; *Mângâietorul*, 1936; *Mireasa Mielului*, 1945), în care dogmatica ortodoxă — hristologia, pnevmatologia și eclezologia — erau rescrise în cheia unei gândiri teologice-filozofice inspirate din motivul unitarității sofianice. În protest deschis față de orice interpretare filozofic-abstractă a dogmaticii, atât în registru scolastic-tomist, cât și idealist-modern — pe care în celebra sa carte *Căile teologiei ruse* (1937) le-a denunțat drept „pseudomorfoze” inacceptabile ale Ortodoxiei —, Florovski pleda însă deschis pentru revenirea creatoare la modelul de teologhisire al Sfinților Părinți — pe care i-a prezentat în două suite de portrete micro-monografice: *Părinții din secolul IV* (1931) și *Părinții din secolele V–VII* (1933) — și la o gândire teologică recentrată hristologic și eclezial pe misterul lui *Totus Christus, Caput et corpus* și schițată într-o serie de studii și eseuri pe teme eclezilogice și ecumenice. În același timp, în primele sale studii din 1933–1934, Nikolai Afanasiev demonta implacabil structura scolastic-juridică, de tip universalist, abstract, a eclezilogiei medievale și contemporane, și pleda pentru revenirea la concretul unei eclezilogii euharistice, locale, de tip sacramental, pe care o va schița într-o serie de cercetări și studii menite să facă parte dintr-o amplă sinteză eclezilogică sub titlul *Biserica Duhului Sfânt*, din care nu s-a publicat în 1971 (postum) decât prima parte, restul capitolelor rămânând schițate în diverse studii dispersate.

Neopatristica palamită

În 1930, foarte tânărul profesor de dogmatică din Sibiu, Dumitru Stăniloae (n. 1903), proaspăt sosit de la Paris cu fotografiile codicelor manuscrise cuprinzând opera inedită a Sfântului Grigorie Palama, publica în *Anuarul Academiei Teologice Andreiane* din orașul de pe Cibin un prim studiu despre „Calea spre lumina dumnezeiască” în teologia marelui ierarh isihast bizantin din secolul XIV. În 1932 publica tot aici prima traducere modernă, după manuscrise, a două tratate din *Triadele în apărarea sfinților isihști* (I, 2 și 3) ale aceluiași, prin care inaugura receptarea modernă a teologiei palamite, pe care a ilustrat-o cu prima monografie cu adevărat științifică asupra vieții și învățăturii isihastului, teologului și arhiepiscopului Tesalonicului, apărută la Sibiu în 1938. După delimitarea critică în 1942 față de metafizica și filozofia agnostică a religiei ale filozofului poet Lucian Blaga și după remarcabila sinteză de hristologie din 1943, în ultimii ani ai războiului și primii ani ai ocupației sovietice și ai instaurării regimului comunist în România, dogmatistul sibian a revenit, ca la unicele temeuri de rezistență spirituală autentică în fața terorii care se instaura, la izvoarele rugăciunii duhovnicești și ale luminii din inimă cuprinse în *Filocalie*. Pe baza lor și a scrierilor palamite a redactat excepționala sinteză de teologie „Ascetica și mistică ortodoxă”, prezentată în 1947 sub formă de curs la Facultatea de Teologie din București și publicată abia în 1981 sub titlul *Spiritualitatea ortodoxă*, ca al treilea volum al unui foarte arid și scolastic tratat de *Teologie morală ortodoxă*. Intuiția de principiu a preotului profesor Dumitru Stăniloae — cea a unității indisociabile în tradiția ortodoxă autentică, patristică și bizantină, între teologie și spiritualitate, între dogme și experiența mistică de tip filocalic și isihast — fusese anticipată în teologia românească de către Nichifor Crainic (1889–1972), teolog laic, scriitor și publicist, creatorul la începutul anilor '30 al primei catedre și autorul primului curs de ascetică și mistică ortodoxă (București, 1935–1936), care a asigurat Ortodoxiei autentice un puternic impact în mediile culturale românești din epoca interbelică.

În aceiași ani, la Paris, intuiția naturii mistice, nespeculative, a teologiei ortodoxe a fost explicată — în distanțare critică față de „sofiologia” bulgakoviană (acuzată de „erezie” în 1935) și plecând de la aprofundarea gândirii lui Dionisie Areopagitul — de către tânărul teolog laic Vladimir Lossky într-un mic volum din 1944, dar care avea să se bucure de un imens și justificat succes. Născut în 1903 și decedat prematur în 1958,

Vladimir Lossky n-a avut răgazul redactării unei sinteze teologice, ale cărei linii pot fi deduse însă din cele câteva zeci de studii și articole remarcabile prin pătrundere, claritate și forță de sinteză.

În chiar anul în care Lossky se muta la Domnul, preotul profesor Dumitru Stăniloae intra pentru cinci ani în infernul închisorilor comuniste. Devenit, prin suprimarea catedrei de mistică în 1948, profesor de dogmatică pentru doctoranzi, a elaborat și publicat în intervalul 1948–1958, cât și 1964–1978 câteva zeci de studii erudite de teologie comparată, abordând practic toate temele dogmaticii ortodoxe. Profitând de dezghețul ideologic al anilor '60–'70, bătrânul profesor (pensionat în 1973) a exploatat din plin oportunitatea oferită, publicând în ritm alert la București în deceniul 1976–1986 lucrările sale capitale: volumele V–X ale *Filocaliei* românești (1976–1981), cele trei volume ale *Teologiei dogmatice ortodoxe* în 1978, *Spiritualitatea ortodoxă* în 1981, iar în 1986 *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*. Alcătuiind o involuntară trilogie — dogmatică, mistică, Liturghie —, ele reprezentau la sfârșit „sinteza neopatristică” creatoare a cărei necesitate fusese clamată cu o jumătate de secol în urmă de preotul profesor Gheorghe Florovski la Congresul de teologie ortodoxă de la Atena, din 1936. Depășirea scolasticii — răspunsul dat peste ani *Dogmaticii* și *Simbolicii* scolastice ale lui Andriusos — era operată aici în dublu sens: intelectualismul abstract al acesteia era înlocuit de criteriul experienței mistice de tip isihast, iar esențialismului tomist (și individualismului modern) i se opunea personalismul comunitar și energetic ca model al comuniunii trinitare și ecleziale între Dumnezeu, om și creație: implicită în dogme, această comuniune se realizează concret în dubla experiență a coborârii lui Dumnezeu și a urcușului personal-mistic și comunitar-liturgic al credinciosului și Bisericii spre Împărăția Sfintei Treimi. Acesta e, redus la esență, sensul „sintezelor neopatristice” lăsată moștenire de preotul profesor Dumitru Stăniloae teologiei românești și celei internaționale, receptarea ei la nivelul instituțiilor Bisericii și transmiterea modelului ei de teologhisire în școlile teologice fiind una din prioritățile momentului actual al Bisericii Ortodoxe Române. Pentru a fi deplină, această receptare n-are însă voie să izoleze teologia acestuia de demersurile similare ale contemporanilor săi greci sau ruși care reprezintă, cu accente însă diferite, același demers de renovare a discursului ortodox prin revenirea la izvoarele vii ale Revelației; prezente latent în tradiția Bisericii, aceste surse au fost însă și continuă să fie ocultate de scheme intelectuale și instituționale abstracte, de sorginte occidentală, suprapuse și chiar substituindu-se acestora.

Anii '50–'60: Atena și Paris

În chiar anii în care părintele Dumitru Stăniloae zăcea în temnița Aiudului, evoluții importante aveau loc pe scena teologiei ortodoxe din Grecia sau de la Paris. Între 1959–1961, la Atena apărea ultima masivă *Dogmatică a Bisericii Catholice Ortodoxe* — în trei volume însumând 1750 de pagini, în care Grigorie Palama era citat doar de trei ori, Ioan Scărarul o dată, iar Simeon Noul Teolog sau Isaac Sirul niciodată — elaborată de venerabilul profesor Panayotis Trembelas (1883–1977), o summă aridă care continua, ridicând-o la proporții monstruoase, teologia scolastică dominantă în facultatea ateniană încă de la înființarea ei în 1803. Era însă „cântecul de lebedă” al scolasticii ortodoxe, fiindcă în 1957 un tânăr preot grec, crescut în America, ca ucenic al preotului profesor Georges Florovsky, stabilit după 1948 în Statele Unite ale Americii, preotul Ioannis Romanidis (1927–2001), susținea — împotriva profesorului Trembelas, cu care a purtat o acerbă polemică, inedită încă — o remarcabilă teză de doctorat despre *Păcatul strămoșesc*, în care demasca implacabil antropologia augustiniană dominantă la acest capitol în dogmaticile de școală și incompatibilitatea ei cu viziunea biblică și patristică greacă despre om și destinul său de ființă teologică, creată pentru o comuniune duhovnicească cu Dumnezeu, de tipul îndumnezeirii prin energiile Lui necreate. La

insistențele profesorului Ioannis Karmiris, teza a fost acceptată, dar autorul n-a putut fi reținut în cadrul facultății din cauza opoziției înverșunate a lui P. Trembelas. Romanidis s-a întors în Statele Unite ale Americii, unde a funcționat până în 1965 ca profesor la școala teologică superioară „Holy Cross” din Boston. A revenit ca profesor de dogmatică la Tesalonic în 1970, funcționând aici până în 1984, când s-a retras la Atena, dar a continuat să reprezinte Biserica Greacă în cele mai importante dialoguri teologice timp de încă un deceniu.

În intervalul în care preotul profesor Ioannis Romanidis predă la „Holy Cross”, iar părintele Stăniloae era în închisoare, în Biserica Romano-Catolică era în plin avânt mișcarea de înnoire biblică, liturgică și patristică, care a pregătit deschiderea, într-o atmosferă plină de speranță în timpul pontificatului papei Ioan XXIII, a lucrărilor Conciliului Vatican II (1962–1965). În acest interval așadar vedeau lumina tiparului la Paris studii importante realizate de reprezentanți ai noii generații de teologi ruși din emigrație formați la Institutul „Saint-Serge”. În 1959, tânărul preot Jean Meyendorff (1926–1992) susținea ca teză de doctorat la Sorbona și publica la Paris a doua mare monografie închinată vieții și operei Sfântului Grigorie Palama (ale cărui *Triade* le-a și editat pentru prima dată în același an la Louvain). Bazată pe o vastă documentație și investigație istorică, masiva lucrare intitulată modest *Introducere în studiul Sfântului Grigorie Palama* oferea totodată o lectură actualizată a teologiei isihaste și palamite prezentate, în categoriile intelectuale ale anilor '50, ca formă de „existențialism creștin”, „mistică a Întrupării” și „teologie a istoriei”, opuse scolasticii imobile și abstracte. Anacronismele și inadecvările acestui tip „aggiornat” de interpretare a teologiei palamite au fost prompt sancționate de preotul profesor Ioannis Romanidis într-o serie de articole memorabile din 1961–1964.

Neopatrística liturgic-euharistică: Paris și Atena

În același an, 1959, în care preotul Jean Meyendorff își susținea la Sorbona doctoratul despre Sfântul Grigorie Palama, la „Saint-Serge” își susținea doctoratul în teologie liturgică preotul Alexander Schmemmann (1921–1983) cu o teză despre originile și dezvoltarea tipicului bisericesc, publicată în rusește în 1961, iar în engleză în 1966 sub titlul *Introducere în teologia liturgică*. Problema fundamentală a vieții liturgice ortodoxe actuale, similară cu cea a teologiei, e și pentru Schmemmann tot una de tipul „pseudomorfozei”: păstrarea formelor vechi ale cultului, dar cu celebrarea lui într-un alt spirit; cultul nu s-a schimbat, s-au schimbat însă percepția și conștiința lui. Mai precis, estomparea dimensiunii lui fundamental eshatologice, de manifestare și epifanie anticipată a Împărăției lui Dumnezeu, și a centralității Euharistiei ca eveniment eshatologic și manifestare comunitară a Bisericii au condus la recăderea vieții liturgice la nivelul unui simplu „cult”, de tip precreștin, cu alte cuvinte la un sistem de persoane și acte sacre săvârșite de un cler „sfânt” separat, cu scopul sfînțirii creștinilor, adică al scoaterii lor individuale din sfera profanului și punerea lor în contact individual cu sacralitatea lui Dumnezeu. Nu creștinii există pentru Liturghia-Împărăție în serviciul manifestării misterului prezenței acesteia, ci Liturghia devine un serviciu divin între altele în slujba nevoilor private actuale ale creștinilor și a sacralizării profanității lor. Eshatologia fiind împinsă fie într-un viitor nedefinit, de tip apocaliptic, fie interiorizată mistic, Liturghia și viața liturgică au reintrat în dialectica sacru-profan, noutatea cultului Bisericii riscând astfel să se estompeze primejdios. O derivă sau „pseudomorfoză” similară se manifestă și la nivelul teologiei liturgice de școală sau de catehism: în loc să fie ele însele matricea, izvorul viu și criteriul întregii vieți și gândiri creștine, ca în teologia patristică, în teologia de școală cultul și Liturghia au devenit — la fel ca Biblia sau Tradiția Bisericii — un „obiect” exterior, descris, analizat și valorizat în categorii, scheme și sisteme străine de modul și contextul liturgic (Tainele au devenit astfel simple „mijloace” de trimitere a harului, Euharistia a ajuns o simplă Taină între altele, Biserica

a devenit instituție juridică, învățătura și dogmele ei au ajuns doctrine și sisteme etc.). Mai mult decât simpla adoptare a unei ecleziologii euharistice (nu juridice), gândirea neopatristică a preotului profesor Alexander Schmemmann cere revenirea, mai radicală, la o teologie euharistică și liturgică, în care teologul nu gândește asupra Liturghiei (sau Tradiției sau dogmelor sau Revelației), reducând-o la un sistem prestabilit, ci se convertește la Liturghie, adoptându-i criteriile și orizonturile deschise de aceasta, gândind liturgic, tradițional, dogmatic sau revelațional prin intermediul Liturghiei, Tradiției, dogmelor și Revelației mediate de acestea.

Pe căi proprii, dar la rezultate similare, la aceeași necesitate de regândire patristică, de data asta a ecleziologiei, ajungea în teologia greacă, câțiva ani mai târziu, Ioannis Zizioulas (n. 1931). În 1965, acesta își susținea la Facultatea de Teologie din Atena o importantă teză de doctorat intitulată *Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și în episcop, în primele trei secole*, o viguroasă încercare de a construi o versiune episcopocentrică (și hristocentrică) de inspirație ignatiană a ecleziologiei euharistice în replică și distanță critică față de varianta ei comunitar-harismatico-centrică (și pnevmatocentrică) elaborată în anii '50 de preotul profesor Afanasiev, dezvoltată și completată ulterior de ucenicul acestuia, preotul profesor Schmemmann. Într-o serie de studii adunate în volumele *Ființa comuniune* (1985) sau *Comuniune și alteritate* (2006), Ioannis Zizioulas — care din 1970 a funcționat ca profesor în Anglia, în 1982 devenind profesor de dogmatică în Tesalonic, iar în 1986 fiind hirotonit mitropolit titular al Pergamului în cadrul Patriarhiei Ecumenice — și-a continuat reflecțiile ecleziologice în direcția elaborării unei ontologii personaliste a Bisericii de tip relațional-ionic, bazată pe coordonatele fundamentale ale misterului comuniunii trinitare și pe revelarea lui eshatologic-ecliezială în Biserică — Trup al lui Hristos în Duhul Sfânt. Ecuația-cheie e, în interpretarea lui Zizioulas, cea între „adevăr/fință și comuniune” (titlul unui studiu esențial din 1977). Spre deosebire de filozofia antică, pentru care fința și adevărul se constituie înaintea comuniunii și, ca atare, nu pot evita individualismul, singurătatea și moartea, principala reușită a Părinților greci ar fi aceea de a identifica fința și adevărul cu comuniunea, de a înțelege fința și adevărul doar ca evenimente ale unei comuniuni care asigură permanența persoanelor ca viață veșnică: e ceea ce revelează Iisus Hristos prin Întruparea Sa istorică și prelungirea ei în Biserică prin Euharistie, epifanie eshatologică a comuniunii trinitare extinse în creație ca Biserică. Euharistia originară e astfel prin excelență o comemorare a viitorului și o epifanie a Împărăției eshatologice.

Spiritualitatea Bisericii — care în Occident a devenit moralism sau pietism individualist — a luat astfel în Răsărit două forme aflate în tensiune — reconcilierea și sintetizarea lor fiind, după mitropolitul Ioannis Zizioulas, principala problemă a Ortodoxiei actuale —: una euharistic-eschatologică, episcopocentrică și comunitară (ilustrată de Ignatie sau Irineu), și alta terapeutic-gnostică, monahală și individuală (ilustrată de Origen și Evagrie). Sinteza lor realizată în *Mystagogia* sa de către Sfântului Maxim Mărturisitorul în secolul VII nu s-a impus, dar rămâne referința permanentă. Biserica nu este așadar nici sociologie, nici istorie, ci eshatologie, dar nu orice fel de eshatologie, ci una euharistic-liturgică, harismatică și pnevmatologică. Duhul Sfânt, Care în Vechiul Testament alegea anumite persoane speciale în care lucra, în Noul Testament depășește acest individualism și creează în Biserică un întreg popor harismatic al lui Dumnezeu din care face Trupul lui Hristos Cel Înviat în care Se manifestă în Duhul comuniunea personală a Sfintei Treimi. Biserica, a cărei epifanie e Liturghia euharistică celebrată de episcop înconjurat de prezbiteri și diaconi, împreună cu poporul lui Dumnezeu adunat „în același loc” (*epi to auto*), e astfel icoana și extinderea în lume a Împărăției eschatologice a Treimii.

Eclezologia și ontologia euharistică ale lui Zizioulas au intrat însă la Tesalonic în coliziune cu teologia isihastă și eclezologia harismatică proferate de preotul profesor Ioannis Romanidis. În 1973, acesta publica în două volume prima parte a unei *Dogmatici și simbolici ale Bisericii Catholice Ortodoxe*: cele două părți ale primului volum tratează despre premisele hermeneutice ale înțelegerii dogmelor Sinoadelor Ecumenice și locale și, respectiv, despre învățătura privitoare la Sfânta Treime a Sinoadelor Ecumenice I, II și VIII; volumul al doilea e alcătuit dintr-o culegere de texte, reeditând după *Monumentele* lui Karmiris hotărârile Sinoadelor Ecumenice I–VIII și locale, în majoritate constantinopolitane. Viziunea despre teologie și eclezologie a preotului profesor Ioannis Romanidis este una riguros duhovnicească, explicit terapeutică: în centrul credinței biblice a Vechiului și Noului Testament, a patriarhilor, profeților și a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat și preamărit, nu stă Biblia, nici cultul, sau dogmele în sine, ci experiența terapeutică, mântuitoare și transfiguratoare a preaslăvirii omului de către Slava necreată — identică cu Împărăția lui Dumnezeu — prin purificare, luminare și preaslăvire/îndumnezeire, culminând în rugăciunea neîncetată și vederea lui Dumnezeu; această experiență duhovnicească a slavei lui Dumnezeu — a fi ortodox, drept-slăvitor, înseamnă a participa la Slava/doxa lui Dumnezeu — prin purificare, luminare și preaslăvire e în inima creștinismului înțeles ca taină ascetico-mistică a crucii-înviere prin care omul câștigă iubirea altruistă jertfelnică în care participă la Dumnezeu și la creația restaurată prin iubire. Prin această terapie de tip isihast, Ortodoxia e tratamentul maladiei căderii lui Adam, maladie care stă la baza „religiilor” și civilizațiilor naturale produse ale imaginației demonice. Generate de un scurt-circuit între inimă — organul comuniunii cu Dumnezeu — și creier — organul conexiunii cu lumea —, aceste fantasmе, alimentate de iluzia fericirii egoiste și a dominației, au dus la ruptura omului atât de Dumnezeu, cât și de semenii și de realitate, falsificând atât revelația originară, și apoi cea biblică, cât și existența socială a umanității. Creștinismul însuși a devenit odată cu epoca constantiniană tot mai mult o „religie”, în care Botezul, Euharistia și cultul și-au pierdut conținutul harismatic-duhovnicesc, devenind „rituri” sau drame simbolice, tradiția biblică și patristică s-a redus la simple colecții sau antologii de „texte”, iar credința în Hristos, devenită doctrină și moralism, a fost separată de terapia purificării, luminării și preaslăvirii/îndumnezeirii, uitându-se că Hristos n-a venit să ne aducă o nouă „religie”, ci ne-a redeschis calea spre Viața care e Slava lui Dumnezeu. Evoluțiile în Răsăritul și în Occidentul creștin au fost însă diferite. Schisma dintre cele două emisfere ale creștinismului european, produsă în secolele IX–XI, n-a fost între creștinismul grec-bizantin și cel latin, ci între creștinismul roman, atât elenofon, cât și latinofon, al Imperiului constantinian — creștinism biblic, patristic, sinodal, terapeutic, duhovnicesc — și creștinismul franco-german de expresie latină al Imperiului carolingian: un creștinism metafizic, speculativ, determinist-predestinaționist, augustinian, papal și feudal; prin Augustin, și apoi prin scolastică, acesta din urmă a înlocuit terapia biblică a purificării îndumnezeitoare, a iubirii altruiste și a întâlnirii omului cu Slava lui Dumnezeu, cu metafizica religioasă de tip antic — trecută apoi și în islam — cu religia ca fericire individuală și dominație socială și naturală. Această „pseudomorfoză” metafizică și juridică a creștinismului scolastic a pătruns și în teologia ortodoxă modernă și contemporană, nu numai în dogmaticile de școală, ci chiar și într-o parte din teologiile zise „neopatrstice”, cum sunt existențialismul personalist (Meyendorff) sau hipersacramentalismul euharistic (Zizioulas), care substituie comuniunii duhovnicești îndumnezeitoare nemijlocite a omului cu energiile necreate fie analogia trinitară personalistă, fie hipertrofierea idolatră a Euharistiei care sau confiscă întregul aspect harismatic al vieții duhovnicești, colectivizată forțat, sau îl respinge ca o terapie individuală, monahală, necomunitară, de tip platonice.

Confruntării dintre ecleziologia harismatică și cea euharistică, dintre o spiritualitate liturgică episcopocentrică și una terapeutică, ascetică, gerontocentrică, i s-a suprapus în teologia greacă din ultimele decenii ale secolului trecut o alta: aceea dintre o ecleziologie protologică și una eshatologică. Viziunea consecvent eshatologică despre ecleziologie este cea susținută de mitropolitul Ioannis Zizioulas. Potrivit acestuia, Biserica începe la Cincizecime înțeleasă ca eveniment eshatologic de adunare a noului Popor al lui Dumnezeu de către Duhul Sfânt în jurul lui Hristos Cel Înviat, Fiul Tatălui, înconjurat de apostoli ca icoană a Împărăției viitoare. Biserica nu mai este astfel orientată, ca în creștinismul occidental, spre trecut, spre Cina de pe urmă sau Golgota, ci spre realitățile cerești ultime ale Împărăției eshatologice pe care le oglindește în Liturghie. Numai eshatologia și Euharistia fac astfel Biserica icoană a unei Împărății care irupe intermitent ca eveniment harismatic în Liturghie odată cu fiecare epicleză.

Viziunea eshatologică despre Biserică nu este însă singura concepție ecleziologică neopatristică elaborată ca alternativă la viziunea juridică a Bisericii instituție divino-umană din dogmaticile de școală. În 1973, profesorul Ioannis Karmiris publica drept al cincilea volum al unei grandios concepute „Dogmatici” (avea să rămână însă unicul volum apărut) o masivă *Ecleziologie ortodoxă*. Biserica e văzută aici în mod protologic ca un organism divino-angelico-uman, universal preexistent, având drept Cap pe Logosul divin Creator, organism care se actualizează în patru etape, care constituie tot atâtea manifestări „locale” ale misterului Bisericii: în îngeri, în paradis, în dreptii păgâni și cei din Vechiul Testament și în întreaga umanitate prin Întruparea Logosului în Persoana divino-umană a lui Hristos.

Spre o ecleziologie ortodoxă integrală

O frumos echilibrată sinteză ecleziologică neopatristică între aceste diverse tendințe a oferit în *Teologia sa dogmatică și simbolică*, publicată în 1985, regretatul dogmatist din Tesalonic care a fost profesorul Nikos Matsoukas (1935–2006). În expunerea ecleziologiei ortodoxe cuprinsă în capitolul III al volumului II, Matsoukas pleacă nu de la definiții abstracte prestabilite, ci de la sinteza gândirii patristice ortodoxe cuprinsă în *Mystagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul († 662), care vede misterul total al Bisericii drept icoană multidimensională a lui Dumnezeu, a cosmosului și a omului. Ca mister Biserica nu poate fi definită, ci doar descrisă; ea nu este o simplă instituție, ci are dimensiunile creației și un dinamism eshatologic, e un organism teoantropocosmic în care se realizează — în luptă cu forțele contrare ale egoismului și exclusivismului demonic — comuniunea catholică și unificatoare prin iubire a ființelor raționale cu Dumnezeu-Treime. Realizarea concretă a acestei comuniuni ecleziale e un proces evolutiv care are — ca și la profesorul Karmiris — cinci etape: în cer, în paradis, în Vechiul Testament, în Noul Testament („Biserica Mângâietorului”) și deplin în eshaton. Deși nu este din lume, venind de la Dumnezeu, Biserica există în lume, și astfel în ea rămâne o tensiune permanentă între corpul ei harismatic, mistic, zidit mereu de Duhul Sfânt, Care-l face să transfigureze și să biruiască/depășească istoria, și schemele provizorii ale istoriei care se reflectă în figura ei socială variabilă și care erodează Biserica aflată în neîncetată luptă cu ele, din care iese nu arareori înfrântă datorită puterii păcatului și egoismului. Acest corp harismatic, care e locul Adevărului și al harului, nu este o instituție cu o parte dominatoare și una supusă (ca în clericalismul latin în care a triumfat logica lumii și a istoriei), ci o comuniune de membre identice ontologic, dar cu harisme și slujiri distincte, armonizate însă de energia iubirii divine altruiste (care nu caută ale sale) care e logica Împărăției eshatologice. Fapt hotărâtor, ierarhia clericală a Bisericii se ivește din structurarea internă inevitabilă a corpului harismatic — nu invers (ca în ecleziologia latină) —, corp harismatic total, condus de Duhul Sfânt, care se pronunță în adevăr cu privire la credința adevărată și viața sfântă a

membrilor ei, sancționând erezia și păcatul. Biserica întreagă e în viața ei liturgică un imens Sinod care își mărturisește doxologic adevărul; nici episcopii, nici sinoadele, nici chiar cele ecumenice, nu au autoritate infailibilă *ex sese*, de a „descoperi” și „defini” Adevărul Revelației care nu se pierde niciodată în Biserică, ci premerge oricărei definiri dogmatice, definire care ar fi putut foarte bine să nu existe, fiind provocată de contestările ereziilor. Aceeași secundaritate esențială față de Revelație pe care o au dogmele Bisericii, și chiar Scriptura, o au încă și mai mult canoanele Bisericii, care sunt ulterioare dogmelor și Scripturii, care le precedă și normează. Canoanele Bisericii reglează însă dogmele (dogmele și Scriptura sunt norme „normante”, canoanele sunt doar norme „normate”). Spre deosebire de dogme, care sunt neschimbabile în conținut (putând fi schimbate însă în formă), canoanele sunt schimbabile și înnoibile, adaptându-se, corectându-se și abrogându-se de fapt în permanență în viața Bisericii. Este însă esențial să nu uităm nici o clipă — insistă Matsoukas — faptul că așa cum dogmele nu sunt definiții filozofice, tot așa nici canoanele nu sunt legi, nici un drept în sensul lumii (ele au fost sancționate ca legi — *nomoi* — de împărați, nu de Biserică), și aceasta derivă din constatarea fundamentală că Biserica nu are nici o putere *asupra* Adevărului și Dreptății divine — și ele oricum paradoxale, fiindcă se identifică cu Iubirea —, pe care nu le posedă, fiindcă Ele sunt de fapt Dumnezeu Însuși, ci de care se împărtășește, dă mărturie și le comunică lumii prin slujire, nu prin dominație. Din statutul secundar al Bisericii de martoră, nu proprietară a Adevărului și unității, de instrument al unui Mister divin de dimensiuni cosmice, decurge și imposibilitatea Ortodoxiei adevărate de a se defini limitativ și exclusivist ca o confesiune separată, unică *deținătoare* a Adevărului și Unității divine, confesionalismul și fundamentalismul ortodoxist nefiind decât o altă versiune a păcatului „poporului ales”, Israel (iar aceasta justifică participarea și mărturia ortodoxă în „mișcarea ecumenică”, fără să însemne căderea în sincretism și relativism; e ceea ce arăta Matsoukas într-o carte consacrată în 1986 *Istoriei și teologiei mișcării ecumenice*²).

Evaluare retrospectivă și prospectivă

Privind retrospectiv evoluțiile secolului XX, se poate afirma deci că la sfârșitul său procesul de revenire a teologiei ortodoxe în matca Tradiției — în esența lui un demers niciodată încheiat, întrucât fiecare generație de teologi este obligată la reasumarea vie a

² Discuția se limitează aici la principalele direcții și programe teologice formulate în secolul XX. Fatalmente selectiv, acest tur de orizont ar trebui întregit cu o serie întreagă de personalități remarcabile care au ilustrat cu strălucire teologia ortodoxă a secolului XX, dar care n-au putut fi prezentate aici în detaliu, cum s-ar fi impus. Dintr-un autentic tablou de grup nu pot să lipsească, pe lângă mulți alții:

— din Școala de la București: dogmatistii Irineu Mihălcescu (1874–1948) și Nicolae Chițescu (1904–1991), liturgiștii Petre Vintilescu (1887–1974) și Ene Braniște (1913–1984) sau patrologul Ioan Coman (1902–1987) și istoricul Teodor M. Popescu (1893–1973);

— din Școala de la Sibiu formată de mitropolitul Nicolae Bălan, pe lângă Dumitru Stăniloae: canonistul Liviu Stan (1910–1973), transferat din 1946 la București; dogmatistii Isidor Todoran (1906–1985) și Ioan Ică sn (n. 1932), moraliștii Nicolae Mladin (1914–1986) și Dumitru Belu (1902–1980) sau istoricii Teodor Bodogae (1911–1994) și Mircea Păcurariu (n. 1932);

— din Școala de la Atena: dogmatistul Ioan Karmiris (1904–1991) sau ecumenistul Nikos Nissiotis (1925–1986); ca și filozoful ortodox Christos Yannaras (n. 1935);

— din Școala de la Tesalonic o serie de profesori care au înnoit disciplinele lor: biblicistul Sava Aguridis (n. 1921; transferat în 1980 la Atena), liturgistul Ioannis Fundulis (1921–2005), patrologul Panayotis Christou (1917–1995), dogmatistul Nikos Matsukas (1934–2003) sau moralistul Gheorghios Mantzaridis (n. 1935).

Dintre teologii afirmați după 1989 cu opere deja conturate și suflu înnoitor ar fi trebuit discutate: monografiile patristice ale pr. John McGuckin (n. 1952) și ale episcopului Ilarion Alfeev (n. 1967), studiile canonice ale arhimandritului Grigorios Papathomas (n. 1960), cercetările filozofico-teologice ale preotului Nikolaos Ludovikos (n. 1959); investigațiile biblico-patristice ale preotului profesor John Behr (n. 1967); interpretările patristice și propunerea de receptare a Ortodoxiei într-o teorie „canonică” extinsă sugerate de arhidiaconul Ioan I. Ică jr (n. 1960) ș.a.

„izvoarelor” credinței din Tradiția eclezială — este unul fără întoarcere sau fără alternativă, fiind vorba practic de o receptare fără sfârșit.

Teologia Bisericii este însă dintotdeauna organizată după două axe constitutive, dar divergente, axe care-i conferă o structură bipolară, cruciformă. Ea este o explicare și o punere în valoare permanentă a misterului Revelației veșnice a lui Iisus Hristos Cel întrupat, răstignit și înviat, mister atestat, actualizat și celebrat în Scriptura, Tainele și Tradiția Bisericii; dar demersul ei are în vedere necesitățile misiunii Bisericii din fiecare cultură, din fiecare generație și fiecare epocă istorică pe care le traversează. Ca atare teologia vie are o dublă responsabilitate: atât față de Dumnezeu, cât și față de umanitate, față de Revelație, dar și față de istorie. Sau, așa cum sintetiza remarcabil pr. prof. Dumitru Stăniloae în introducerea *Dogmaticii* lui: teologia vie a Bisericii trebuie să fie în același timp a) „apostolică și tradițională”, fidelă prin „credință” Revelației transmise prin istorie în tradiție; b) „contemporană cu fiecare epocă”, deschizându-se prin „iubire” oamenilor prezentului și problemelor lor; și c) „profetică-eschatologică”, deschizând prin „speranță” umanității perspectivele „viitorului” eschatologic inaugurat de Hristos prin Învierea Lui, și urmând astfel mișcarea și progresul spiritual al omenirii spre desăvârșirea lui finală, metaistorică.

De acum ferm ancorată în dimensiunea ei „apostolică și tradițională” dezvoltată cu precădere, teologia ortodoxă a acumulat în secolul XX o serie de restanțe față de dimensiunile „contemporaneității” și „profetismului”. Fapt explicabil desigur prin condiția de persecuție oficială și marginalizare a Bisericii Ortodoxe și în secolul XX de către regimuri politice devenite instrumentele unei utopii totalitare ostile la modul fățiș religiei cel mult tolerate. Ca și în lunga „turcocrăție”, ortodocșii au exersat și în „sovietocrăția” ateistă din secolul trecut în primul rând arta dificilă a supraviețuirii într-un context opresiv cu nostalgia epocilor scurte de libertate din perioada prebolșevică în Rusia ori din scurta înflorire interbelică în Estul Europei și în Balcani. (Doar în Grecia și în diaspora teologia ortodoxă beneficiind pe tot parcursul secolului — cu excepția războaielor mondiale — de un climat care să permită reflecția teologică liberă cu rezultate care s-au putut vedea.)

1989, Ortodoxia și provocările imperiului civilizației globalizate

Anul 1989 a adus cu sine odată cu căderea simbolică a zidului Berlinului nu doar sfârșitul imperiului sovietic, ci și sfârșitul unei epoci. 1989 este echivalentul contemporan al anului 1453. Marchează începutul unei alte lumi. Fiindcă el n-a însemnat pentru popoarele est-europene și Bisericele Ortodoxe doar sfârșitul îndelungatei paranteze comuniste printr-o simplă reîntoarcere la firul întrerupt în 1917 sau 1948, ci cu totul altceva, nebănuit de ele: intrarea într-o altă lume dominată de cu totul alte valori și paradigme decât cele tradiționale și moderne cunoscute din experiența lor istorică: o lume a liberalismului economic, consumismului și spectacolului, a pluralismului, a unificării europene și globalizării și, mai presus de orice, o lume a unei imense mutații civilizaționale atrase după sine de impactul noilor tehnologii și al multimedia. Sub impactul lor asistăm la o mutație profundă a lumii moderne într-o civilizație postmodernă care transformă radical sensurile tradiționale și moderne ale existenței. Noul univers tehnologic și economic global antrenează mutații profunde ale socialului, culturii și umanului, și implicit ale religiosului. Postcomunismul se revelează tot mai mult ca postcreștinism și postumanism chiar. Apare un om „recreat”, perfect secular, în același timp golit de orice transcendență („cer”) și dezrădăcinat din identitatea lui naturală și culturală („pământ”), redus la fluxurile producției și consumului, prins între instinctele primare, manipulările tehnico-economice și hipnoza mass-media și a universurilor virtuale. A consuma, a vedea, a se distra iau locul lui a fi, a gândi, a se ruga. Religiile instituite se dizolvă, acolo unde supraviețuiesc, în religiozități, sentimente colective sau private, în replieri integrate

colectivist-fundamentaliste sau în nebuloase individuale, mistico-ezoterice, magice sau terapeutice. Asistăm la nivelul maselor la un „creștinism” tot mai dereglat, difuz, implicit și improvizat, lipsit de coerență normativă și instituțională, expus sincretismelor teoretice și relaxărilor morale, și legat de satisfacerea unor nevoi individuale de securitate, optimizare și fericire individuală în această viață. Locul Bisericii Ortodoxe într-un astfel de tip de societate în condițiile dispariției culturilor tradiționale populare, cu un consens unanim pe simbolurile și valorile creștine, redevine unul incert și nesigur. Lumea diferită în care evoluează simbolic după 1989 îi oferă în egală măsură posibilități de dezvoltare și pericole considerabile. Un lucru este sigur. Prelungire a Întrupării lui Dumnezeu, Biserica nu poate să-i mântuiască pe oameni scoțându-i din lume, ci împreună cu lumea, pe care creștinii sunt chemați să o anime și să o lumineze cu suflul credinței și lumina Revelației Iubirii lui Dumnezeu manifestate în Iisus Hristos și în Tradiția Bisericii. Teologii sunt chemați într-o primă instanță să medieze credibil această Tradiție în lumea de azi întrupând-o profetic în forme de existență comunitară alternative care să manifeste vizibil social modul de comuniune autentică propriu Bisericii din perspectiva Revelației Vieții și Iubirii Sfintei Treimi. Sunt chemați apoi ca din această perspectivă să gândească umanitatea și universul în întregul său din perspectiva unității lor proto- și eshato-logice cu Sfânta Treime. Dincolo de orice triumfaliste și tentații jubiliare, dar și crispări apocaliptice, cel de-al treilea mileniu creștin în care a intrat nu de mult se deschide pentru creștinism în general și pentru teologia ortodoxă în special cu provocări imense și o agendă constructivă — socială, pedagogică și misionară — copleșitoare.

Afirmarea și vocația teologică a Ortodoxiei românești — momente, figuri, parcurs, interpretare

„Un miracol și o enigmă istorică” — potrivit formulei din 1936 a medievalistului francez Ferdinand Lot devenită un an mai târziu în istoriografia românească titlul unei clasice replici a istoricului-martir Gheorghe I. Brătianu (1898-1953) —, românii, singurul popor din Europa care mai poartă în numele său amintirea Romei au alcătuit și continuă încă să fie o entitate spirituală aparte în peisajul religios și cultural al bătrânului continent. Specificitatea lor este dată de calitatea unică de romanitate populară creștină răsăriteană.

O romanitate orientală dificil afirmată pe falia dintre două Rome și două Europe

Astfel au apărut în secolul XIII, la sfârșitul marilor migrații ale Evului Mediu, ca insulă de latinitate orientală sau Ortodoxie populară latină la intersecția între marile regate ale lumii medievale pe linia de fractură politică și religioasă a Europei. Formați

ca popor creștin în mileniul întâi, cel al unei singure creștinătăți nedivizate, românii s-au afirmat însă într-o Europă scindată de schisma și conflictul tot mai acut, începând din veacul XI, între cele două (ulterior trei) Rome: „Roma Veche” apuseană devenită din capitala anticului Imperiu Roman centrul unui creștinism expansionist, axat în jurul unei papalități tot mai monarhice și uniformizatoare, și „Roma Nouă” răsăriteană a Orașului lui Constantin rămas centrul unui Imperiu Bizantin tot mai expus asalturilor islamului și al unei Biserici Ortodoxe care încerca să apere și să transmită tradițiile teologice, spirituale și canonice ale creștinismului patristic.

Contrastul între două tipuri de teologie — scolastică și liturgic-mistică — și de eclesiologie — primațial-monarhică și sinodal-comunională — degenerat în opoziție și conflict a marcat, alături de avansul islamului dinspre sud, întreg mileniul al doilea al istoriei creștinismului și Europei. Europă scindată între un Apus romano-catolic ofensiv spre est și un Răsărit ortodox în dublă defensivă, atât față de expansionismul cruciat dinspre vest, cât și față de jihadul otoman dinspre sud-est. Expuse acestei duble presiuni, Imperiul Bizantin și statele ortodoxe din Balcani dispar în secolele XIV–XV ca entități politice, națiunile subjugate reușind să-și păstreze cu dificultate identitatea ortodoxă timp de patru secole în Imperiul Otoman al sultanilor instalați în Noua Romă de pe Bosfor și care pun întreaga „națiune ortodoxă” din imperiu sub patronajul patriarhului ecumenic mutat în Fanar. În nord-estul Europei, desprinsă lent de sub jugul mongol, Rusia ortodoxă se afirmă tot mai mult prin Moscova eliberatoare și unificatoare drept a treia Romă ortodoxă inițiindu-și în drumul spre vest cariera de mare putere europeană.

Timp de un mileniu și jumătate, romanitatea populară răsăriteană a românilor de la nordul Dunării — insulă latină într-un ocean slav — și-a apărat cu tenacitate autonomia și identitatea — paradoxală și inconfundabilă — de romanitate ortodoxă din dificila poziție de frontieră între Apus și Răsărit, reprezentată de Munții Carpați, al căror lanț i-a oferit în același timp protecția și structura de rezistență. Aici au supraviețuit „romaniile populare” repliate pe un creștinism popular și în forme de civilizație rurală, atemporale, în fața valurilor succesive ale diverselor invazii ale populațiilor migratoare, începând cu goții și hunii și terminând cu ungurii, mongolii, cumanii și otomanii. Cu îndârjire românii și-au apărat timp de secole creștinismul popular răsăritean și autonomiile politice și bisericești.

Dificultăți majore au apărut odată cu pătrunderea spre Carpați a regatelor apostolice, adică „misionare”, ale Ungariei și Poloniei, investite de papalitate cu rolul de vârfuri de lance în extinderea spre est a creștinismului latin, romano-catolic. Ocupația și integrarea Transilvaniei în regatul catolic al Ungariei a blocat aici constituirea în curs a unei formațiuni statale românești, din secolul XIV și până în secolul XIX românii ortodocși majoritari fiind tratați ca o comunitate și o religie tolerate, supuse unor presiuni permanente de catolicizare și asimilare (maghiarizare). Veșmântul slavon al cultului ortodox — efect al conviețuirii cu slavii încreștinați și interpuși între români și Noua Romă — a blocat eficient latinizarea și deznaționalizarea românilor de ambele părți ale Carpaților.

Blocată în Transilvania, afirmarea autonomiei politice și bisericești a romanității populare răsăritene a românilor s-a realizat la sud și la vest de Carpați sub forma statelor medievale independente Țara Românească și Moldova, reorganizate bisericește ca mitropolii autonome — cu autocefalie *de facto* — în cadrul Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol, afiliere care pecetluia apartenența românilor ortodocși la spațiul politic și spiritual bizantin. Fapt elocvent și interesant, cele mai vechi ctitorii — Cozia în Țara Românească sau Siret în Moldova — sunt biserici închinare Sfintei Treimi.

Autocefalia-pilot a Moldovei bizantine

Caracterul autocefal al vechii Ortodoxii medievale românești transpare cu claritate în conflictul care a opus între anii 1391–1400 Patriarhia Ecumenică Mitropoliei Moldovei înființată între anii 1381–1386 la cererea domnitorului Petru Mușat (1375–1391), care a impus drept mitropolit pe o rudă a sa, Iosif Mușat (cca 1387–1415), hirotonit la Halici. Întreg episodul s-a bucurat în urmă cu două decenii de o strălucită interpretare și valorificare istorică³. Un conflict similar nu a existat în Țara Românească, pentru că aici domnitorul Nicolae Alexandru Basarab (1352–1364) obținuse în 1359 de la Patriarhia Ecumenică — păstorită în a doua jumătate a secolului XIV de patriarhi isihăști — recunoașterea transferului deja efectuat de la Vicina la Argeș a unui mitropolit grec, sfântul ierarh Iachint (1359–1372). Mitropolitul Iosif al Moldovei era însă un român, iar recunoașterea sa în 1401 la începutul domniei decisive a lui Alexandru cel Bun (1400–1432) a însemnat consacrarea independenței Bisericii Moldovei atât față de regatul catolic al Poloniei, cât și față de Constantinopol. Mitropolit român, Iosif a acționat ca întâi-stătător al unei Biserici autocefale, care prin transferul în 1415 din Crimeea în Moldova a moaștelor negustorului grec Ioan, recent martirizat de tătari la instigația unui negustor venețian, săvârșea cu de la sine putere un act de canonizare rezervat doar patriarhilor. Așa cum bine s-a evidențiat în exegeza la care ne referim, integrându-se în felul lor în sistemul bisericesc-politic al lumii bizantine în veacul XIV, românii moldoveni nu săvârșeau un act de subordonare și închinare, ci unul de autoafirmare a autonomiei ca independență în același timp bisericească și politică. Trebuie reținut și un alt aspect relevat cu același prilej cu privire la natura relațiilor româno-bizantine, și anume faptul că domnitorii ortodocși n-au fost obsedați — ca vecinii lor slavi, bulgari, sârbi sau ruși — de ideea imperială bizantină. N-au emis pretenții de concurență ori succesiune a monarhiei constantinopolitane. N-au avut revendicări imperiale, dar au asumat un stil, o generozitate și o responsabilitate unice, acționând ca sponsori ai ortodocșilor din turcografia otomană. Sintetic spus, românii ortodocși au fost fascinați nu de imperiul, ci de civilizația și spiritualitatea bizantine. S-au considerat succesori ai unui „Bizanț esențializat al duhului”, ai unui Bizanț spiritual și cultural, nu politic și imperial. O dovedește cu prisosință mai puțin Țara Românească, prinsă în încheștarea militară pe viață și pe moarte cu otomanii sub domnia de cavaler prin excelență a lui Mircea cel Mare, cât acțiunile de bazileu ctitor ale lui Alexandru cel Bun și cele de patriarh ale mitropolitului Iosif Mușat – care trebuie neapărat canonizat — prin care s-a realizat trecerea și salvarea peste Dunăre a culturii bizantine slavone de la patriarhatul bulgar din Târnovo devastat de Baiazid în 1393. Fuziunea între cavaler militar și bazileu creștin în luptă pentru toată creștinătatea, dar și pentru Ortodoxie, a fost hărăzită lungii și exemplarei domnii a lui Ștefan cel Mare și Sfânt, prin care Moldova rezistă glorios islamului și catolicismului și-și afirmă autocefalia și identitatea în dramatica jumătate de secol ce a urmat căderii Constantinopolului în 1453.

Autocefalia românească în piatră, culori și carte

Specificul și forța creatoare, ca și rolul panortodox al Ortodoxiei din Țările Române medievale — care reușesc să-și mențină autonomia și în cadrul Imperiului Otoman — se manifestă plastic — după primele edificii de influență constantinopolitană, sârbă sau gotică — prin crearea în secolul XVI a unor monumente de sinteză arhitecturală și picturală unice, ca biserica Sfântului Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș și bisericile moldovene ale Sfântului Ștefan cel Mare pictate în exterior sub Petru Rareș. Adevărate teologii în piatră și culori, ele erau totodată mărturisiri de credință și manifeste vizuale ale atașamentului românilor față de Ortodoxie, atât în fața islamului aniconic, cât și a

³ În contribuțiile regretatului ARHIMANDRIT CIPRIAN ZAHARIA (1930–2007) din volumul: *Iosif I Mușat întâiul mare ierarh român*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1987; esențialul cercetării e rezumat în studiul aceluiași „Mitropolitul Iosif Mușat și autocefalia Bisericii Moldovei” din excelentul volum de studii: *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885–1985*, Ed. IBMBOR, 1987, p. 354–401.

regimului diferit al imaginii religioase în romano-catolicismul polon și în protestantismul Transilvaniei trecută oficial la Reforma religioasă. Această politică de afirmare a Ortodoxiei românești prin sinteze arhitecturale și picturale, dar și prin tipărituri slavone, grecești, dar din ce în ce mai mult românești, va fi reluată într-un registru major în timpul „monarhiilor culturale” (N. Iorga) ale lui Matei Basarab, Șerban Cantacuzino și Sfântul Constantin Brâncoveanu în Țara Românească, sau Vasile Lupu în Moldova, secondați de erudiții și sfinții mitropoliți Varlaam al Moldovei, Antim Ivireanul al Țării Românești, dar și Simeon Ștefan al Ardealului.

Autocefalia românească în mărturisirea credinței ortodoxe — între calvinism și uniaticism

Acum, în secolul XVII, Moldova și Țara Românească devin centrele rezistenței ortodoxe în fața prozelitismului protestant și romano-catolic din Transilvania, dar și în apărarea întregii Ortodoxii ecumenice aflată în întregul ei într-un context dificil. Fractura între Apusul romano-catolic papal și Răsăritul ortodox, care a facilitat pătrunderea islamului în Europa, a fost urmată de scindarea internă a creștinismului occidental prin protestantism, ivit ca urmare a refuzului Romei de a da curs apelurilor națiunilor la o reformă generală a Bisericii și a creștinismului în conformitate cu mărturia apostolică a Noului Testament. După un prim moment de derută, Biserica Romano-Catolică s-a repliat dogmatic și s-a reformat prin Conciliul de la Trento, trecând prin intermediul ordinului iezuit la contraofensivă. Aici se înscriu eforturile de a recicla modelul „uniatic” de unire ratată a Bisericilor al Conciliului de la Florența (1439) pentru a recupera în estul ortodox al Europei terenul pierdut în nord și centru în favoarea protestantismului, interesat și acesta în difuzarea Reformei protestante printre ortodocși.

Ambele prozelitisme și-au făcut simțită prezența, cu cortegiile lor de seducții culturale și persecuții severe, în Transilvania secolelor XVII și XVIII. În veacul XVII ortodocșii ardeleni au fost supuși presiunilor calvinizării de către principii maghiari. În 1698 și 1700 o parte din clericii și credincioșii transilvăneni au fost trecuți de iezuiți și de Curtea din Viena la unirea cu Roma, în schimbul unor vagi promisiuni de emancipare culturală și socială. Mitropolia autocefală ortodoxă a Ardealului a fost acum desființată, iar românii care au acceptat unirea cu Roma au fost integrați într-o simplă episcopie supusă primatului romano-catolic al Ungariei. Rezultatul a fost nu unirea a două Biserici despărțite într-una singură, ci crearea unei a „treia legi” creștine hibride, nici latine, nici ortodoxe. Persecutați și lipsiți șase decenii de episcop, românii ortodocși s-au revoltat în mai multe rânduri (1744 și 1760–1761), conflictele încheindu-se în 1761 cu „dezmembrarea” traumatică a uniceia națiuni românilor ardeleni în două Biserici devenite ulterior două națiuni confesionale românești rivale.

Reacțiile de solidaritate interortodoxă și românească n-au întârziat. Prin mitropolitul isihast Varlaam (1632–1653), dar și prin eruditul fiu de domn Petru Movilă, ajuns mitropolit al Kievului (1633–1646), Moldova lui Vasile Lupu joacă acum un rol panortodox: la Iași are loc în 1642 un sinod în care se traduce în greacă și se corectează „Mărturisirea ortodoxă” a lui Petru Movilă⁴. Amplu catehism în 261 de întrebări și răspunsuri, „Mărturisirea” movileană, aprobată în 1643 și de patriarhii răsăriteni adunați în Fanar, era răspunsul ortodox pozitiv și irenic dat șocantei „mărturisiri de credință” în 18 articole publicate la Geneva în 1629 și 1633 sub numele patriarhului ecumenic Chiril Lukaris, text care reinterpreta credința ortodoxă în termenii teologiei calviniste. Totodată mitropolitul Varlaam publică în 1645 pentru ortodocșii ardeleni un Răspuns la catehismul calvinesc distribuit printre români de autoritățile principatului Transilvaniei.

⁴ Cf. *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă 1642–2002*. Volum tipărit cu binecuvântarea ÎPS Daniel Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Trinitas, Iași, 2002.

Contemporan cu sfinții mitropoliți Varlaam al Moldovei și Petru al Kievului, mare boier la curtea lui Vasile Lupu, istoricul Grigore Ureche (1590–1647) exprimă în „Letopisețul Țării Moldovei” viziunea independentă a Ortodoxiei românești despre Conciliul de la Florența, evenimentul istoric din secolul XIV care în loc să ducă la unirea creștinătății a dezbinat mai profund Bisericele Răsăritului și Apusului. Cronicarul laic deplânge exasperat virulența polemicilor și agravarea diviziunii atât la conciliu, cât și după, în termeni memorabili: „De care lucru de era nainte de acel sobor ceva neîngăduință între aiaste beserici, tot era nădejde că să vor tocmi și vor veni la împreunare. Iar după acel sobor atâta oțărătură stătu între amândoa besericile, de nu să pot vedea cu dragoste, ce una pre alta hulește și defaimă, și una pre alta va să pogoară și să o calce. Răsăritul iaste începătoriu, Apusul va să să înalțe și așa una altia nu va să dea cale. Cum Răsăritul cu Apusul n-ar fi tot logodnă lui Hristos!”

Avem de-a face la cronicarul moldovean — cum sublinia exegeza din 1987 la care ne-am referit mai sus — cu aceeași „ridicare peste tulburarea vremurilor”, de care a dat dovadă și Sinodul panortodox de la Iași din 1642 Aprobând „Mărturisirea de credință” nepolemică a sfântului Petru Movilă într-un refuz deliberat de a ieși din spirala disputelor spre esențialul pozitiv al creștinismului esențial sinodul convocat de Vasile Lupu atesta astfel irenismul ortodox drept o caracteristică a autocefaliei românești.

Șapte decenii după vornicul Ureche, un alt erudit laic român, fost domnitor al Moldovei devenit academician la Berlin, principele Dimitrie Cantemir (1683–1728), scria între 1714-1716 în Rusia o faimoasă „Descriere a Moldovei”, alt monument în care conștiința de sine a autocefaliei românești se exprimă în termeni preciși: „Mitropolitului Moldovei i se arată în Biserica Răsăritului o cinstire cu totul deosebită care nu se arată altora. El nu poartă, ce-i drept, numele de patriarh, dar nici nu ascultă de vreunul, căci cu toate că este uns de patriarhul de la Constantinopol, totuși nu poate fi așezat sau scos din scaun de către acesta, și nu trebuie să aștepte *psephos*-ul [vot] Marii Biserici a Constantinopolului ca toți ceilalți mitropoliți.” Odată acesta confirmat de domnitor, mitropolitul și episcopii înștiințează în scris pe patriarhul ecumenic cerându-i întărirea prin binecuvântare, „lucru la care patriarhul nu poate să se împotrivescă în nici un chip”. „Asemenea nici o lege nu-i poruncește să întrebe pe patriarh despre lucruri care s-au săvârșit sau se vor săvârși în Biserica moldovenească; dimpotrivă, el are tot așa de multă slobozenie în Biserica sa ca și patriarhul din Ohrida în a sa.” Cu toată această înaltă poziție, mitropolitul nu poate așeza sau scoate din scaun episcopi, lucru pe care-l poate face doar domnitorul; „în schimb nici domnitorul nu poate să schimbe, să adauge sau să scoată ceva în treburile bisericești fără încuviințarea mitropolitului, cu toată că el ocârmuiește ca stăpân singur pe toți supușii săi” (partea III, cap. 2). Acestei descrieri a autocefaliei *de facto* a Bisericii Moldovei, Cantemir îi oferă drept justificare istorică dubla legendă a trimeriei de către împăratul bizantin Ioan Paleologul lui Alexandru cel Bun a unei coroane regale și a titlului de despot, precum și cea a schimbării jurisdicției Bisericii Moldovei după sinodul de la Florența de la patriarhia din Constantinopol la cea din Ohrida.

Autocefalia Ortodoxiei românești prin limba de cult

În ultimele decenii ale secolului XVII și primele ale secolului XVIII, prin Academiiile Domnești de la Iași și București și prin susținerea activității editoriale și apologetice a energicului patriarh Dositei al Ierusalimului (1669–1707), Moldova și Țara Românească devin centrul rezistenței teologice al întregii Ortodoxii împotriva propagandei, atacurilor și calomniilor difuzate despre ea de misionarii latini și protestanți în Levant. Zeci de cărți grecești de teologie polemică antilatină, antiunită și antiprotestantă, dar și primele cărți de cult în arabă și gruzină, apar în tipografiile grecești patronate începând din 1680 de domnitorii Gheorghe Duca, Antioh Cantemir și, mai ales, de Constantin Brâncoveanu (1688-1714). Voluminoasele tomuri eline apar prin grija unor erudiți

tipografi, ca monahul moldovean Mitrofan – ajuns între 1682-1686 episcop la Huși – și iscusitul artist georgian Antim, devenit ulterior — împreună cu sfântul domnitor Constantin Brâncoveanu martirizat pe 15 august 1714 de sultan la Istanbul — mitropolitul martir al autocefaliei Țării Românești (1708–1716).

În Moldova tânărul și savantul patriarh Dositei al Ierusalimului întâlnea aici un alt Dositei, mai vârstnic cu două decenii. Cunoscut sub numele popular Dosoftei, eruditul și sfântul monah moldovean ajunsese episcop la Huși (1658-1660) și Roman (1660-1671), iar din 1671 până în 1686 mitropolitul Moldovei. Cu sprijinul spătarului Nicolae acesta reușise să aducă de la Moscova la Iași o tipografie – gest care l-a ambiționat pe patriarh să cumpere și el în 1680 tipografia grecească instalată la mănăstirea Cetățuia – , iar în 1679 realizează „o adevărată revoluție bisericească”⁵ tipărint primului *Liturghier* românesc adevărat tradus de el și făcut „dar limbii românești”. Au urmat în 1681 primul *Molitvelnic* „de înțeles”, iar în 1682-1684 primele *Vieți ale sfinților*, dar exilul polon (unde sfântul mitropolit poet și cărturar va muri în 1693) a întrerupt acest alt program moldovenesc de asumare a autocefaliei prin trecerea Ortodoxiei în limba românească – demarat de predecesorul său sfântul mitropolit Varlaam prin monumentala sa culegere de predici tipărită la Iași în 1641-1641 cu frumosul și programaticul titlu *Carte de învățătură românească*. Prin sfântul Dosoftei însă limba română devine pentru prima dată limbă ortodoxă *de cult*, spărgând astfel în Europa monopolul medieval al celor trei limbi sacre (greaca, latina, slavona) și eliberată de suspiciunea de a fi o inițiativă sau emulare a modelului protestant, ca în cazul traducerilor sau cărților românești tipărite în Ardeal.

Tipărint la București *Liturghierul* în 1680 (urmat de *Evangheliar* în 1682 și *Apostol* în 1683), mitropolitul Teodosie (1668-1708) nu a îndrăznit însă, probabil din motive confesionale, să iasă din tradiția cărților de cult slavone. Limba română s-a afirmat însă major odată cu tipărirea în 1688, sub patronajul domnitorului Șerban Cantacuzino, a primei *Bibliei* românești integrale. Aceasta era însă realizată de intelectuali laici și era o carte destinată lecturii de studiu private, nu unui uz liturgic curent (ca atare primise avizul Patriarhiei Ecumenice). Sub Constantin Brâncoveanu (1688-1714) tipăriirile din Țara Românească, unde se mutase și patriarhul Dositei al Ierusalimului, tipăriiri îngrijite de monahul artist Antim din Iviria, au fost din 1691 și până în 1705 în marea lor majoritate grecești. Prin *Evangheliarul* greco-român din 1693 s-a încercat chiar experimentul introducerii ca limbă de cult prin mănăstirile închinat a unui „biglotism elino-grec” (cum îl numea Iorga). Ajuns însă episcop la Buzău între 1691-1702, moldoveanul Mitrofan, fostul tipograf al celor doi Dositei în Moldova, a tipărit practic toate cărțile de cult ortodoxe cu text slavon, dar cu indicațiile tipiconale traduse în românește. Această etapă intermediară a fost însă depășită rapid de sfântul Antim Ivireanul, care în 1703 scoate la București primul *Noul Testament* românesc din Țara Românească, iar în 1706 ca episcop editează la Râmnic într-un singur volum primul *Liturghier* și *Molitvelnic*(*Evhologhiu*) din Valahia. Ajuns mitropolit, la publicațiile apărute la Târgoviște între 1708-1714 proporția tipăriirilor se inversează spectaculos, din cele 18 cărți apărute acum 11 fiind românești: pe lângă *Psaltire* în 1710, *Liturghier* în 1713 și *Catavasier* în 1714, în 1712 aici apare primul *Octoih* românesc integral.

După tragicul său sfârșit în 1714, opera sfântului Antim va fi continuată la Râmnic de un șir de episcopi vrednici, care pot fi socotiți ca alcătuind o adevărată „școală râmniceană”. Lor li se datorează în cursul secolului XVIII desăvârșirea autocefaliei Ortodoxiei românești prin limbă afirmată în 1679 de sfântul Dosoftei în Moldova. Episcopul Damaschin (1708-1729) traduce aproape întreg masivul corpus al cărților de cult ortodoxe conținând savanta imnografie bizantină. Din pricină vicisitudinilor istorice (ocupația austriacă a Olteniei între 1718-1739), manuscrisele sale vor fi revăzute și

⁵ Formula lui NICOLAE IORGA, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, 2 vol., Vălenii de Munte, 1908-1909.

tipărite de urmașii săi: primul *Triod* românesc integral în 1731 de Inochentie, iar primul *Penticostar* în 1743 de asceticul Climent. În fine episcopilor Râmnicului Chesarie (1774-1780) și Filaret (1780-1792, mitropolit între 1792-1794) li se datorează prima monumentală ediție românească a celor 12 volume ale Mîneelor (1776-1780) cu minunatele lecții de istorie și românism patriotic din prefețele episcopului Chesarie.

Toată această masivă producție de carte de cult ortodoxă românească a circulat în nenumărate reeditări pe tot întinsul teritoriului românesc, inclusiv în Transilvania, oferind poporului roman „unitatea firească și legitimă” de care avea nevoie într-un moment în care „prefacerea de dogmă din Ardeal rupsesse legăturile ierarhice” (N.Iorga).

Autocefalia duhovnicească — Filocalia românească dinainte de Philokalia

Sfârșitul secolului XVII a adus cu sine stoparea avansului otoman spre Europa Centrală în fața zidurilor Vienei, asediată fără succes în 1683, urmat de contraofensiva otomană a celor două mari imperii absolutiste ale Europei: Austria catolică habsburgică și Rusia pravoslavnică petrină. Pe tot parcursul secolelor XVIII și XIX, cele două imperii s-au aflat în competiție în ofensiva lor militară spre Balcani, purtând războaie îndelungate cu Imperiul Otoman, majoritatea lor pe teritoriul țărilor române. În cursul acestora, Austria catolică și iluministă a anexat Transilvania în 1688, Banatul și Oltenia în 1719 (pierdute însă în 1739) și Bucovina în 1775, iar Rusia ortodoxă a anexat în 1812 Basarabia moldovenească, impunându-și protectoratul asupra tuturor ortodocșilor din Imperiul Otoman. Ambele imperii au practicat o formă de absolutism iluminist, care urmărea integrarea totală a Bisericilor în structurile birocratice ale statului ca departamente însărcinate cu moralizarea și educarea poporului într-o viziune raționalistă, eticistă și utilitaristă despre credința religioasă.

Măsurile dure de reprimare a monahismului socotit inutil pentru societate și stat luate în ambele monarhii au condus la o importantă emigrație monahală spre Țara Românească și Moldova, unde găsesc refugiu și mediu prielnic pentru o viață monahală înfloritoare de tip isihast faimoșii stareți Vasile (1692–1767), la Poiana Mărului și în schiturile din munții Buzăului, și Paisie Velicikovski (1722–1794), în chinoviile lavrelor de la Dragomirna, Secu și Neamț. Țările române devin acum un focar de spiritualitate cu un rol decisiv, de pe teritoriul lor declanșându-se mișcarea de înviore a duhovnicească a Ortodoxiei moderne și contemporane legată de numele Filocaliei — al treilea moment esențial al spiritualității monahale ortodoxe, după cel egipteano-sinait și cel athonito-bizantin.

Fenomenul filocalic modern, legat de numele Cuviosului Paisie Velicikovski, atestă existența la români a ceea ce se poate defini, în inspirata formulă sugerată în 1994 mitropolitul Daniel al Moldovei, drept „un destin filocalic și o vocație filocalică”⁶. O reacție duhovnicească profund și tipic ortodoxă manifestată în momentele critice ale istoriei. Dacă isihasmul palestiniano-sinait a fost răspunsul la încercarea istorică a invadării Orientului apropiat de arabi în secolul VII, isihasmul palamit din secolul XIV a fost atât o replică anticipată la adresa ispitelor raționalismului și secularizării, căroră le va cădea pradă civilizația occidentală modernă, cât și o pregătire pentru marea încercare istorică reprezentată de cucerirea și aservirea de către otomani a popoarelor ortodoxe din Balcani. Atât în secolul XIV, cât și în secolul XVIII, isihăștii au simțit acut atât încordarea dintre forță și iubire manifestată în conflictul dintre islamul otoman și Bizanțul creștin, cât și tensiunea internă („lupta nevăzută”) ce începea să se manifeste în Europa Occidentală între „luminile” abstracte și aride ale inteligenței raționaliste

⁶ DANIEL, MITROPOLITUL MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI, Alocuțiune la Simpozionul bicentenarului Sfântului Paisie Velicikovski de la Neamț, 15 noiembrie 1994, în volumul: *Românii în reînnoirea isihastă*, Trinitas, Iași, 1997, p. 15.

despărțite de Dumnezeu și lumina transfiguratoare a inteligenței unite cu Dumnezeu prin rugăciune și sfințenie.

Înainte de căderea Imperiului Bizantin — spunea mitropolitul Daniel — prin isihasmul palamit „Dumnezeu i-a pregătit pe ortodocși arătându-le înălțarea duhovnicească a Împărăției Lui. De aceea, când Bizanțul cade din punct de vedere politic și militar, el rămâne totuși prin ceea ce a dat spiritualitatea monahilor și teologilor lui. «Bizanțul după Bizanț» în sens duhovnicesc este spiritualitatea legată de Împărăția cerurilor, cea care nu cade niciodată: sfințenia și cultura inspirată de ea care rămân în Împărăția lui Dumnezeu pentru că sunt purtate în inimi, în suflete de sfinți. Iar când se apropia, la începutul secolului XX, căderea unui alt imperiu creștin — imperiul rus — prin revoluția din 1917, a fost nevoie și atunci de o pregătire a creștinilor ortodocși. Iar pregătirea aceasta, care a rodit de-a lungul întregului secol XIX, a început la Neamț în a doua jumătate a secolului XVIII⁷.

În inima Neamțului s-a aflat remarcabila școală ascetico-filologică paisiană, „protofilocalică”, de traduceri românești și slavone ale literaturii patristice și duhovnicești bizantine realizate de dascălii paisieni cu o generație înainte de publicarea în greaca bizantină la Veneția în 1782 a celebrei *Philokalia*. Dacă traduceri slavone au fost publicate la Moscova în *Dobrotoliubia* din 1793, cu ecouri considerabile în Ortodoxia și cultura rusă a secolului XIX, traduceri filocalice românești — primele realizate într-o limbă modernă vorbită — vor rămâne din nefericire în manuscris⁸. Adăugat la splendida performanță a traducerii și editării întregului corpus al cărților liturgice bizantine de către episcopii și dascălii râmnicești, acest imens efort al dascălilor paisieni de transpunere în limba veche românească a practic esențialului corpusului literaturii patristice și bizantine a făcut ca, în ciuda vicisitudinilor exterioare, secolul XVIII să fie într-adevăr, cum inspirat spunea în 1936 Nichifor Crainic, „veacul de aur al Ortodoxiei românești”.

Afirmarea literar-legendară a autocefaliei românești în Moldova fanarioților

Cu toate aceste biruințe în spirit, secolul XVIII — veac a „luminilor” în Europa, care cunoaște acum o spectaculoasă înflorire a culturii și artelor — a fost pentru români o perioadă dificilă, marcând un vârf al pierderii autonomiei lor politice și bisericești. Constatarea este valabilă atât pentru românii ortodocși (și uniți) din Transilvania habsburgică, lipsiți de drepturi, tolerați în propria lor țară, oprimați, marginalizați, reprimați și excluși din sistemul politic al principatului, cât și pentru românii din cele două state de dincoace de Carpați. Temătoare de perspectiva unei alianțe a domnilor Țării Românești și Moldovei cu Austria sau Rusia, autoritățile otomane refuză, după trecerea lui Dimitrie Cantemir la ruși în 1711 și martirizarea lui Constantin Brâncoveanu în 1714, să mai numească domni pământeni, preferându-le până în 1821 domni greci fanarioți. Aceștia aduc cu ei clerici greci și instaurează un regim de spoliere a resurselor naționale și bisericești în serviciul administrației otomane de la Istanbul și a cercurilor grecești legate de Fanar. Pe fondul estompării oricăror autonomii, regresul

⁷ *Ibid.*, p. 14–15. „La Neamț, cuviosul Paisie a pregătit pentru neamul său și pentru Biserica Rusă o înnoire spirituală de proporții. Vedem prin aceasta cum lucrează Dumnezeu: românii l-au dăruit ucrainenilor pe Petru Movilă, iar din Ucraina a venit un tânăr care s-a adăpat, s-a format în spiritualitatea românească, a cules din Sfântul Munte Athos textele sfinte ale *Filocaliei*, a organizat traducerea lor și a îmbogățit duhovnicește pe români și pe slavi” (*ibid.*, p. 13).

⁸ Și aici demonstrația a fost făcută mai întâi în studii publicate în Occident în anii 1985–1988 de ARHIMANDRITUL CIPRIAN ZAHARIA; versiunea românească a acestora în volumul editat de DAN ZAMFIRESCU: *Paisianismul un moment românesc în istoria spiritualității europene*, Volum tipărit cu binecuvântarea IPS Daniel Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Ed. Roza Vânturilor, București, 1996. Traducerile paisiene colecționate de monahii români de la schitul athonit Prodromu în anii 1911–1922 au fost publicate abia în 2001: *Filocalia*, ed. D. Uricariu și V. Căndea, Universalia Books, 2001, 2 vol.

economic, social și cultural al românilor ortodocși în plină epocă iluministă în Europa atinge cote dramatice, la limita suportabilului, în toate cele trei țări românești.

Reacția de apărare a autocefaliei românești a venit și acum tot din Biserica Moldovei. Pentru a stăvili tentativele domnilor fanarioți de a impune ierarhi greci sau încercările Patriarhiei Ecumenice, iar după 1775 ale Rusiei țariste ajunse la Dunăre, de a interveni în treburile Bisericii Moldovei, cronicari și mitropoliți patrioți — începând cu Gheorghe al IV-lea în 1724, Iacob Putneanul în 1752, Iacob Stamati în 1792, și terminând cu Veniamin Costachi în 1830, anul elaborării sub generalul Pavel Kiselev a Regulamentului Organic — reafirmă tradiția neatârnării acesteia, invocând originile bizantine ale autocefaliei Bisericii Moldovei sub forma unei narațiuni legendare⁹. Insistența difuzării acestui text fondator echivalează cu o formă literară de proclamare a autocefaliei *de facto* a vechii Mitropolii a Moldovei. Reiterarea ei periodică dublează intervențiile tot mai insistente ale Patriarhiei Ecumenice în treburile mitropoliilor românești. Abuzurile Fanarului alternau cu abuzurile autorităților ruse din cursul diverselor ocupații care se vor succeda spre sfârșitul secolului XVIII și în primele decenii ale secolului XIX.

Autocefalia românească în revoluția de la 1848

Ordinea vechiului regim feudalo-monarhic-ecclesiastic a fost însă zguduită, la sfârșitul secolului XVIII, la extremitatea vestică a Europei, de radicalizarea iluminismului francez care a luat forma dramatică a revoluției urmate de proclamarea republicii, de executarea regelui Ludovic XVI în 1793, de teroare și de persecuția sângeroasă a clerului și catolicilor conservatori. Napoleon salvează papalitatea și Biserica, reintegrându-le în sistemul de stat al ordinii sale imperiale de dimensiuni paneuropene. Aventura sa militară continentală se încheie însă după atacarea imprudentă a Rusiei țariste. Țarul ortodox al Rusiei, împăratul catolic al Austriei și regele luteran al Prusiei încheie în 1815 „Sfânta Alianță”, impunând în Europa ordinea restaurației monarhiilor ce se voia în același timp o ordine creștină „ecumenică”, bazată pe un creștinism de tip romantic-sentimental. Prin Nikolai I Rusia țaristă înăbușe în sânge revoluțiile central și est-europene de la 1848–1849, dar în același timp se angajează într-o expansiune hotărâtă în Balcani ca protectoare a ortodocșilor de aici. Imperiul Otoman e învins în războiul din 1828–1829 și e nevoit să recunoască independența Greciei și autonomia Serbiei și a Principatelor Române. Revoluția de la 1821 a pus capăt regimului fanariot, dar noul război a condus la ocuparea lor de către ruși între 1829–1834 și reorganizarea de către administrația militară a generalului Pavel Kiselev ca primă etapă în vederea unei eventuale anexări. Revoluțiile de la 1848 au adus cu ele „primăvara” afirmării de sine a națiunilor europene care-și căutau în același timp în fața marilor imperii ale trecutului (austriac și otoman) independența, unitatea și modernizarea. Coalizate, imperiile au reușit să le înăbușe încă o dată și să instaureze un nou regim absolutist-reacționar, care a reușit să se impună doar în Rusia. În Europa era prea târziu. În război cu Austria, Italia pașoptistă își câștigă în 1861 independența și unitatea. Apărată din 1849 de trupe franceze, Roma papală rezistă până în 1870 când, odată cu intrarea trupelor italiene, devine capitala Italiei, statul papal fiind limitat la zona Vaticanului. În război cu Austria în 1866 și cu Franța în 1870, Germania se unifică și ea sub conducerea cancelarului Bismarck în jurul Prusiei protestante.

În Imperiul Habsburgic, revoluția de la 1848–1849 a degenerat în cele din urmă într-un sângeros conflict interetnic provocat de tentativele revoluționarilor maghiari de a proclama independența Ungariei Mari, care nu voia să respecte dreptul la

⁹ Întreg acest proces și toate variantele legendei elaborate în intervalul 1730–1830 sunt editate și studiate în detaliu în partea a treia a cărții ARHIMANDRITULUI CIPRIAN ZAHARIA, *Iosif I Mușat întâiul mare ierarh român*, 1987, p. 187–294.

autodeterminare al celorlalte popoare, și în primul rând pe cel al românilor din Transilvania. Adunați în 3/15 mai 1848 pe Câmpul Libertății de la Blaj avându-i în frunte pe proaspăt hirotonitul episcop ortodox al Ardealului Andrei Șaguna, pe juristul Simeon Bărnuțiu și Avram Iancu – între revoluționarii moldoveni participanți aflându-se și tânărul Alexandru Ioan Cuza –, românii își afirmă după secole independența națională și autonomia politică și bisericească. Fac acesta adoptând o faimoasă proclamație citită numai la Blaj, redactată și concepută însă – ca și celebrul discurs al lui Simion Bărnuțiu despre relațiile dintre Români și unguri – la Sibiu.

Punctul 2 al proclamației formulează sintetic pentru prima dată marele program al autocefaliei și autonomiei Bisericii românești ca Biserică a poporului, și el oferă ideea călăuzitoare în luptele care vor face din veacul XIX secolul autocefaliilor românești: „Națiunea română pretinde ca Biserica română fără distincțiune să fie și să rămână de confesiune liberă, independentă de orice altă Biserică. [...] Ea cere restabilirea mitropoliei române și a sinodului general anual după vechiul drept, în care sinod să fie deputați bisericești și mirenești, și în același rând să aleagă și episcopii români liber prin majoritatea voturilor, fără candidațiune. La aducerea-aminte despre vechiul drept al românilor de a avea mitropolie și sinod general anual s-a proclamat de popor Mitropolia română transilvană cu aplauze unanim.”

În 1848 românii transilvăneni doreau deci desființarea uniației — a oricărui fel de unire politică și religioasă a românilor cu orice străini de neam și credință — și restabilirea vechii mitropolii române autocefale și autonome cu caracter popular și organizare larg sinodală. Întrucât la acea dată episcopia unită de la Blaj era supusă din 1701 de împăratul Leopold I arhiepiscopiei romano-catolice de Esztergom, iar episcopia ortodoxă de la Sibiu, reînființată după 1761, fusese supusă în 1783 de împăratul Iosif II (cum va fi și episcopia Bucovinei, anexate în 1775 cu sediul la Cernăuți) mitropoliei autocefale sârbe de la Carloviț. Dincoace de munți, mitropoliile Țării Românești și Moldovei erau supuse Patriarhiei Ecumenice din Fanar, iar în Basarabia anexată în 1812 se crease arhiepiscopia Chișinăului, supusă Sfântului Sinod al Bisericii Ruse.

Autocefalia românească cedată pentru re-unirea cu Roma

În 1850 împăratul Francisc Iosif I al Austriei ridică episcopia unită din Blaj la rang de mitropolie. Trei ani mai târziu, prin bula „Ecclesiam Christi” papa Pius IX aprobă ridicarea Blajului la rang de arhiepiscopie și mitropolie de Alba Iulia și Făgăraș. Scoasă de sub jurisdicția primatului Bisericii catolice a Ungariei și supusă direct Sfântului Scaun prin intermediul Congregației „De propaganda fide” — dovadă a caracterului misionar al prezenței lor „in partibus infidelium” —, mitropolia blăjeană are în subordine trei episcopii unite sufragane: mai vechea dieceză de Oradea (înființată în 1776) și nou-înființatele dieceze de Gherla și de Lugoj. Episcopatul unit va refuza însă cererile insistente ale clerului, poporului și intelectualilor de a restaura vechea organizație sinodal-populară, consimțind la renunțarea la orice autonomie. Iar după participarea cu susținere necondiționată a monarhiei și infailibilității papale la lucrările Conciliului Vatican I din 1870, acesta va desăvârși în „conciliile provinciale” din 1872, 1882 și 1900 alinierea totală la romano-catolicism a Bisericii române unite din Transilvania. Acum are loc practic refacerea strictă a „unirii” cu Roma din 1700, rezultatul fiind o Biserică unită tot mai „catolică” în sensul de tot mai mult latină și tot mai puțin „greacă” și orientală. Contrar cursului românesc și răsăritean promovat de corifeii „Școlii Ardelene”, greco-catolicismul ardelean va transforma Biserica blăjeană într-un instrument al unei latinizări nefirești a culturii române și catolicizări (mai exact „tridentinizări”) forțate a creștinismului popular răsăritean românesc lipsit de orice cadru de afirmare a autonomiei sale. Absența unor astfel de structuri de autonomie bisericească făcuse ca episcopiile ortodoxe ale Basarabiei și Bucovinei să fie expuse

rusificării și rutenizării, iar mitropoliile Țării Românești și Moldovei să devină pradă grecizării fanariote.

Dubla autocefalie românească după 1848: — autocefalie populară în Transilvania mitropolitului Andrei Șaguna

O cale diferită a fost adoptată în Transilvania de energicul episcop al Sibiului, Andrei Șaguna¹⁰, al cărui program tenace urmărit și realizat a fost acela al restabilirii autonomiei și unității bisericești și naționale a românilor ortodocși din monarhia Austriei, în conformitate strictă cu spiritul hotărârii Adunării Naționale de la Blaj din mai 1848. În vederea acestui scop a convocat la Sibiu în 1850, 1860 și 1862 sinoade eparhiale mixte, compuse din clerici și laici, asaltând în același timp cu memorii Curtea austriacă din Viena și mitropolia sârbă din Carloviț. După multe stăruințe, Sinodul de la Carloviț din august 1864 decide separarea românilor ortodocși transilvăneni supuși jurisdicției sale într-o mitropolie autonomă cu sediul la Sibiu, iar în decembrie împăratul îl ridică prin decret pe Șaguna la rang de mitropolit al noii arhiepiscopii ortodoxe românești. Ieșind de sub jurisdicția Carlovițului, dar fără să poată lua contact cu Fanarul — contacte interzise de autoritățile imperiale care nu voiau ca ortodocșii din monarhie să primească ordine de la un patriarh care era supus otoman și cetățean al unui imperiu cu care Austria se afla adesea în război —, Șaguna își organizează singur mitropolia ortodoxă a Transilvaniei practic autocefală, în a cărei componență intrau pe lângă arhiepiscopia Sibiului și episcopia Aradului și nou-înființata episcopie a Caransebeșului. Organizarea bisericească — codificată în faimosul „Statut Organic”, din 1868 — s-a făcut pe baze constituțional-bisericești prin includerea laicilor în organele de administrare a treburilor bisericești la toate nivelurile. Scopul era crearea pentru românii ortodocși a unor structuri de autonomie națională și a unui sistem de educație românesc alternativ, într-un proiect pedagogico-bisericesc unic în felul său și răspunzând nu doar necesităților bisericești, dar și exigențelor emancipării și modernizării națiunii române din Transilvania.

Șaguna se dovedea un spirit vizionar și lucid: vizionar pentru că proiectul său de reorganizare bisericească anticipa cu o jumătate de secol reformele bisericești similare adoptate de Soborul Mare al Bisericii Ruse de la Moscova din 1917–1918 (ale cărui decizii n-au putut fi însă aplicate din pricina revoluției bolșevice); dar și lucid, fiindcă prin acțiunile sale crease autonomiile și structurile alternative necesare românilor pentru a rezista la presiunile tot mai mari de maghiarizare care au caracterizat dificila perioadă istorică deschisă în 1867. Înfrânt în războiul cu Prusia, Imperiul Habsburgic, în loc să devină o confederație multinațională, a cedat presiunilor maghiare transformându-se în Austro-Ungaria „dualistă”, regim cu impact nefast în viața celorlalte națiuni. Șaguna nu și-a putut realiza însă până la capăt programul de a uni pe toți românii ortodocși din monarhie într-o singură mitropolie din cauza opoziției lui Eugeniu Hacman, episcop român de Cernăuți. Opozant al organizării constituționale autonome a lui Șaguna și insensibil la apelurile intelectualilor Bucovinei, acesta a obținut în 1871 de la împărat acordul pentru crearea, spre satisfacerea ambițiilor personale, a unei alte mitropolii ortodoxe cu sediul la Cernăuți (și cu două episcopii sufragane sârbe în... Dalmația). Prin etatismul și ruptura ei de popor, pe lângă divizarea românilor în instituții paralele, noua entitate bisericească n-a reușit să echilibreze rutenizarea Bucovinei și slăbirea ireversibilă a prezenței românești în regiune.

¹⁰ Studiile decisive care au reluat într-o viziune novatoare întreaga documentație aparțin istoricului bisericesc de la Sibiu CONF.DR. PAUL BRUSANOWSKI: *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850–1925*, Presa Universitară Clujeană, 2007; „Subsidiaritate și autonomie bisericească. Cazul Mitropoliei Ortodoxe Române din Ungaria înainte de 1918”, *Studia Politica. Romanian Political Science Review* 7 (2007), nr. 3, p. 505–547; „Autocefalia de facto a Bisericii Ortodoxe a Transilvaniei (1864–1925)”, *Revista teologică* 2010 sub tipar.

Unitatea și autonomia erau priorități la mijlocul secolului XIX și dincoace de Carpați, unde după înăbușirea revoluțiilor de la 1848 principatele dunărene reveniseră la regimul anterior al Regulamentelor Organice sub dublul protectorat al Rusiei țariste și al Porții otomane. Pretențiile țarului Nikolai I la un protectorat general al ortodocșilor din Imperiul Otoman au redeschis „criza orientală”. Împotriva acestor pretenții, aliindu-se acum toate puterile europene, Rusia pierde în 1856 în Crimeea războiul declanșat în 1853 cu ocuparea timp de un an a principatelor române, căreia i-a luat locul preventiv o ocupație austriacă de un an și jumătate (august 1854–martie 1856). Congresul de pace de la Paris din martie 1856 a înlăturat protectoratul rusesc și, menținând suzeranitatea otomană, a pus principatele sub garanția colectivă a celor șapte puteri europene. Principatele au fost invitate să-și exprime dorințele privind reorganizarea lor în adunări (divanuri) ad-hoc prezidate de mitropoliți. Adunarea din Moldova din octombrie–decembrie 1857 exprimă ferm prin Mihail Kogălniceanu dorința supremă a unității celor două țări într-un singur stat modern: România, independent, autonom și neutru sub garanția colectivă a puterilor europene.

În plan bisericesc „comitetul clerical” al adunării s-a exprimat, pentru prima dată în mod explicit, pentru realizarea unei Biserici Ortodoxe Moldo-Române „autocefale” prin 1. proclamarea „neatârării” Bisericii Ortodoxe din Principatele Unite „de orice chiriarhie”, cu „păstrarea unității de credință în dogme cu Biserica Ecumenică a Răsăritului”¹¹, 2. „înființarea unei autorități sinodale centrale” cu „reprezentarea preoțimii de mir a fiecărei eparhii” și 3. cu mitropoliți și episcopi „nici într-un chip aleși dintre străini”. O nouă conferință la Paris a celor șapte puteri în mai–august 1858 a dat prin Convenția adoptată undă verde creării Principatelor Române Unite ale Țării Românești și Moldovei, fiecare însă cu domn, guvern și parlament proprii. Românii forțează însă litera legii alegând în ianuarie 1859 drept domn al Țării Românești și apoi al Moldovei pe același colonel Alexandru Ioan Cuza. Aclamat cu entuziasm în țară, noul domn a obținut cu dificultate, prin sprijinul Franței lui Napoleon III, recunoașterea internațională (căreia i se opuneau Austria și Rusia) și implicit unirea Principatelor, pe care a putut-o declara oficial realizată abia prin proclamația din 11/23 decembrie 1861.

În cei șapte ani frenetici ai domniei sale, Vodă Cuza s-a angajat într-o vastă luptă pentru modernizarea și unificarea noului stat român prin măsuri energice care să-i afirme și consolideze în interior unitatea și independența, precum și progresul economic și social al unei țări cu grave decalaje și handicapuri la toate capitolele entității sale publice și morale. Obiectivul principal a fost împrăștierea țăranilor prin legea rurală (adoptată în august 1864), care a stârnit vii opoziții. Pentru aceasta Cuza nu a ezitat să dea o lovitură de stat, dizolvând în 2 mai 1864 parlamentul. Pentru a face rost de pământ și a-l întoarce în serviciul public, domnitorul român a confiscat și secularizat radical, prin legea din 17/29 decembrie 1863, averile mănăstirilor, nu numai ale celor închinat (grecești), dar și ale celor românești, ale căror proprietăți se întindeau pe 25–26% din suprafața țării. Era un act patriotic care se impunea — cum fusese și hotărârea din martie a aceluiași an prin care toate slujbele din bisericile ortodoxe din România trebuiau oficiate numai în limba română — și a fost salutat ca atare, deși era totodată unul extrem și nenuanțat. Pentru a înfrânge rezistența călugărilor greci și români, care nu s-au dat în lături să ceară intervenția în România a puterilor străine (mai ales a

¹¹ Această formulare, care se va regăsi în toate legile ulterioare și Constituțiile României, este de fapt o adaptare a articolului 1 al Legii de proclamare a independenței Bisericii Grecești (Nafplion, 23 iulie/4august 1833) care sună astfel: „Biserica Ortodoxă Apostolică Răsăriteană a Regatului Eladei, nerecunoscând în Duh alt cap decât pe Întemeietorul Credinței creștine, pe Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, iar în partea administrativă având drept căpetenie [*archegon*] pe Regele Eladei, este autocefală și independentă de orice altă stăpânire, cu păzirea intactă a unității dogmatice în cele venerate de la început de toate Bisericile Ortodoxe Răsăritene.”

Rusiei), și care refuzau ostentativ să asume orice fel de activități sociale și pedagogice, Cuza a dat o gravă lovitură și monahismului prin extrem de restrictivul decret de reglementare adoptat pe 6/18 decembrie 1864, după ce prin promulgarea Codului civil, pe 2/13 ale lunii, scosese de sub jurisdicția clerului și căsătoriile și divorțurile.

Autocefalia românească legiferată și apărată de domnitorul Al.I. Cuza și episcopul Melchisedec

O zi mai târziu, pe 3/15 decembrie 1864, domnitorul a publicat faimosul și controversatul „Decret organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale” sau legea sinodală de reorganizare a Bisericii Ortodoxe Române. În primul articol, statul român proclama și legifera pentru prima dată autocefalia sau deplina independență administrativ-jurisdicțională a Bisericii Ortodoxe Române cu păstrarea unității dogmatice cu celelalte Biserici Răsăritene. Următoarele două articole prevedeau înființarea unui sinod unic ca autoritate centrală supremă a Bisericii unificate a României, alături de sinoade eparhiale în fiecare episcopie. Asemenea instituțiilor similare din Transilvania, în componența acestor sinoade erau prevăzuți să intre, pe lângă episcopi, și deputați clerici și mireni din fiecare eparhie (toți episcopii plus câte trei deputați din fiecare eparhie în sinodul central, și episcopi plus trei clerici aleși și directorii seminariilor sau facultăților în sinoadele eparhiale); aceștia participau la alegerea și judecarea episcopilor. Sinodul central era însă convocat și putea discuta doar teme propuse de guvern. Un decret promulgat în aceeași zi prevedea numirea mitropolitului și a episcopilor direct de către domnitor — ca niște simpli înalți funcționari de stat — și faptul că pentru delikte de stat erau judecați de Curtea Supremă de Casație.

Cele două decrete au declanșat vii controverse, dar au fost adoptate pe 11 mai 1865, zi în care Cuza a și numit episcopi în toate scaunele vacante. Protestul împotriva „tiraniei” și „despotismului” bisericesc ale lui Cuza inițiat de frații arhieriei Neofit și Filaret Scriban, care refuză numirile necanonice de episcopi, declanșează în țară acerbele polemici ale așa-numitei „lupte pentru canonicitate”. Sinodul Patriarhiei Ecumenice a crezut că e momentul prielnic să-și ia revanșa pentru secularizare și să intervină în treburile Bisericii române. Într-o scrisoare din aprilie 1864 patriarhul ecumenic Sofronie III îi impută domnitorului următoarele „inovații” și abuzuri canonice condamnate printr-un act oficial (*diagnosis*) de Sinodul din Fanar: proclamarea unilaterală a autocefaliei, introducerea laicilor în sinod, subordonarea sinodului guvernului și numirile de episcopi de către domn, precum și restricțiile impuse monahismului.

Replica lui Cuza a fost fermă. În formularea ei domnitorul s-a bucurat de sprijinul celei mai importante inteligențe și personalități teologice a României: Melchisedec Ștefănescu (1823–1892), care poate fi privit pe drept cuvânt drept părintele spiritual și teologul autocefaliei Bisericii românești¹². Fiu de preot, cu studii teologice superioare la Kiev (unde în 1851 a dobândit titlul de „magistru” sau doctor), profesor de seminar, entuziast umanist și colaborator al lui Cuza, devenit între 1861–1864 arhieru titular și locțiitor de episcop la Huși, iar din 1865 la Dunărea de Jos, Melchisedec refuză să-și dea demisia, la care îl îndemneau frații Scriban, și acceptă în mai 1865 numirea de episcop eparhial al Dunării de Jos, din 1879 până la moartea sa în 1892 funcționând ca episcop al Romanului. Argumentația și stilul său pot fi recunoscute în remarcabilul document de demnitate națională și bisericească reprezentat de lungul răspuns dat Patriarhiei Ecumenice de Cuza în iulie 1865¹³. „Cu canoanele în mână” „ca principe

¹² Pentru detalii și bibliografia completă, a se vedea monografia PR. PROF. ALEXANDRU M. IONIȚĂ, *Episcopul Melchisedec Ștefănescu al Romanului. Viața și activitatea. Teză de doctorat*, București, 1992.

¹³ Textul în retroversiune românească după versiunea greacă la ARHIM. FOTIE BALAMACI, *Documente. Corespondența între Patriarhia din Constantinopol și Mitropolitul D. Dr. Nifon, între domnitorul*

ortodox” român, domnitorul „se simte dator să apere de orice ispită vechea autocefalie a Bisericii dacice”. La aceasta e îndemnat de conștiința faptului că, asemenea creștinilor din primele secole, românii, așa cum au suportat toate năvălirile barbarilor păstrându-și „cu dreaptă mândrie limba, legile și tradițiile nobililor noștri strămoși”, „odată cu ele” au conservat și „vechile datini ale Bisericii” apostolice „care s-au păstrat la noi într-o curățenie pură cu mult mai mare decât în alte părți”. Între acestea domnitorul enumeră, pe de o parte, caracterul popular, sobornicesc, al Bisericii vechi, „care era de dorit să fie păzit pretutindeni”, și potrivit căruia în Biserica lui Hristos „clerul săvârșește toate împreună cu poporul”; iar, pe de altă parte, vechile drepturi care decurg din deplina independență și autocefalie a Bisericii dacice și care exclud dreptul oricărei alte Biserici străine de a se amesteca în organizarea internă și administrarea ei. De aceea proclamarea ei nu este o inovație deșartă, ci descrierea unei realități de fapt „la fel de vechi ca și creștinismul românilor”. Ea se explică prin istorie, care a izolat „Dacia” de imperiul constantinopolitan, dar „se bazează pe canonul 34 apostolic, piatra din capul unghiului a edificiului simplu și multiplu al Bisericii Ortodoxe”, care formulează „principiul canonic al independenței Bisericilor Răsăritene”, fiecare din ele fiind „independentă, egală și soră”. Pe baza acestui canon s-au constituit de-a lungul istoriei Patriarhia vlaho-bulgară de Târnovo, Mitropolia și Patriarhia Moscovei și alte Biserici autocefale. Invocând o serie de mărturii istorice, Cuza/Melchisedec arată că și Bisericile din Moldova și Țara Românească au funcționat ca autocefalii *de facto*, „independența lor nefăcând nici o îndoială și autocefalia neîmpăcându-se cu nici un drept de amestec în treburile interne”, lucrarea Patriarhiei Ecumenice limitându-se la „o binecuvântare spirituală” cerută în semn de respect față de primul scaun de episcopii aleși cu acordul domnitorului¹⁴. În final Cuza/Melchisedec precizează cu demnitate că scrisoarea nu este „o justificare”, ci doar „o informare despre spiritul care a domnit în alcătuirea legilor” contestate de Fanar, și reafirmă cu fermitate dubla sa determinare: „Pe de o parte, sunt hotărât să resping orice amestec anticanonic al oricărui sinod străin sau șef al unei Biserici străine” în autoadministrarea Bisericii românești; „pe de altă parte, voi fi gata să cinstesc în Sanctitatea Voastră personificarea vie a unității Bisericii, spre gloria și puterea Bisericii”.

Canonicitate și independență

La o jumătate de an după această scrisoare, în februarie 1866, Cuza era silit să abdice, pe tronul țării fiind adus, pe 10/22 mai, principele catolic german, dar impecabil patriot român și iubitor al Ortodoxiei, Carol de Hohenzollern (1866–1914)¹⁵. Actul a adus cu sine definitivarea recunoașterii internaționale a Unirii Principatelor și intrarea modernizării României într-un ritm normal, mai puțin excesiv și dictatorial ca acela din timpul lui Cuza. Rezolvarea „chestiunii bisericești” și pacificarea spiritelor agitate au fost printre prioritățile noului suveran și ale regimului instalat. Constituția din 1 iulie 1866 recunoștea în articolul 22 Biserica Ortodoxă Română drept „religie dominantă” și

Alexandru Ioan Cuza și între toate Bisericile Ortodoxe, cu privire la legile aprobate de către Guvernul României, prin sinodul din 1864, București, 1913, p. 70–87.

¹⁴ Cu argumente istorice și canonice, și cu invocarea vechii tradiții a Bisericii și celor românești, Cuza apără participarea laicilor la Sinoade (Sfântul Ciprian, Sinoadele medievale din Țările Române, dar și cele de la Carloviț și Transilvania), precum și, plecând de la exemplul lui Iustinian, dreptul principilor ortodocși de a le convoca și de a le legifera în chestiuni bisericești. În toate, spune domnitorul: „am mândria că am păstrat neatins vechiul obicei” al Bisericii din primele secole și al celei românești, dar pentru numirea episcopilor invocă „momentele critice și excepționale din viața neamurilor” în care acestea îi delegă șefului statului drepturile și puterile lui.

¹⁵ În testamentul său din 14/24 februarie 1899, regele Carol I scria: „Am rămas credincios religiei mele, dar am avut o dragoste deosebită față de Biserica răsăriteană, în care a fost botezată drama mea copilă Maria. Binecuvântarea trupului meu să fie făcută de un preot catolic, dar vreau ca la sicriul meu să facă rugăciuni clerul ambelor Biserici.”

declara, în termenii decretului din 1864, că „este și rămâne neatârnată de orice chiriarhie străină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor”, și că e condusă de o autoritate sinodală centrală constituită printr-o lege specială. După alți șapte ani de controverse legate de canonicitate și consultări prin corespondență cu Fanarul, Legea organică din 14 decembrie 1872 pentru alegerea mitropoliților și episcopilor și pentru constituirea „Sfântului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Române” a adus împăcarea spiritelor și soluționarea crizei declanșate de legile și numirile lui Cuza. Legea sancționa expres încă din titlu autocefalia Bisericii românești condusă de un sinod canonic, alcătuit din cei doi mitropoliți de la București și Iași, și din episcopii eparhioți și titulari (vicari) ai celor șase episcopii sufragane, aleși numai din cetățeni români de membrii Sinodului împreună cu cei ai parlamentului, confirmați și investiți apoi de domnitori. Nu se făcea aluzie la nici un fel de drept de recunoaștere a mitropoliților (prevăzut însă pentru arhieriei titulari!) de către Patriarhia Ecumenică, drept solicitat expres de Fanar.

În noile condiții create de dobândirea independenței în urma războiului ruso-turc din 1877–1879 și a proclamării în 1881 a Regatului României, pe 25 martie 1882 membrii Sfântului Sinod au săvârșit în catedrala mitropolitană din București și sfințirea Sfântului și Marelui Mir, pe care Patriarhia Ecumenică îl revendica drept prerogativă proprie, cerând să fie primit de la Fanar ca semn al dependenței canonice a Bisericii românești. La scrisoarea iritată a Patriarhiei Ecumenice din 10 iulie, care acuza Biserica Românească de neorânduială (*ataxia*) și inovații, Sfântul Sinod însărcinează pe învățatul episcop al Romanului cu alcătuirea unui raport; citit în ședința sinodală din 23 noiembrie 1882, detaliatul raport a fost adoptat sub numele de „Act sinodal care cuprinde autocefalia Bisericii Ortodoxe Române și relațiile ei cu Patriarhia Ecumenică”¹⁶.

Actul sinodal al autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române

Actul redactat de episcopul Melchisedec Ștefănescu poate fi considerat pe drept cuvânt carta fundamentală a autocefaliei Bisericii Românești formulată de un ierarh în numele întregii Biserici. El se compune din două părți, dintre care ultima tratează despre problema concretă a sfințirii Sfântului și Marelui Mir. Aceasta este „un atribut inalienabil pentru o Biserică autocefală”, fără de care o Biserică ar fi lipsită de unul din mijloacele principale de mântuire care e comunicarea Sfântului Duh celor botezați de ea. Dacă nu poate produce Sfântul Mir, nu poate comunica nici pe Duhul Sfânt. „A căuta acest mijloc de sfințire pe la Bisericiile din alte țări ar însemna că acea Biserică nu posedă toată plinătatea mijloacelor de mântuire”; ar însemna la rigoare să aducă de la alte Biserici „și cateheți și predicatori care să conserve și dezvolte darurile Duhului Sfânt comunicate prin Mir”. Mai grav, faptul de a cere Mirul de la alte Biserici înseamnă a nu avea conștiința și încrederea că Duhul Sfânt se coboară și asupra Bisericii noastre de sus, de la Părintele luminilor. Decizia sfințirii Marelui Mir în România e prin urmare expresia unei credințe dogmatice și tradiții canonice și istorice ferme; este „o deciziune nestrămutată pentru totdeauna, până când va exista Biserica Ortodoxă a națiunii române”.

Prima parte a Actului de autocefalie este consacrată chestiunii canonice principale, respingând documentat ca neîntemeiată interpretarea canoanelor 34 apostolic și 28 IV Ecumenic, invocate abuziv de Patriarhia Ecumenică în sprijinul prerogativelor revendicate. Explicarea lor pozitivă este remarcabilă și își păstrează intactă actualitatea. Canonul 34 apostolic stabilește o relație de dependență reciprocă după un model trinitar între episcopul primat sau căpetenie al unui neam și ceilalți episcopi, nepermițând nici

¹⁶ Publicat în *Biserica Ortodoxă Română* 6 (1882), p. 738–757 și în volumul *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 454–473.

acestora să facă ceva important în cele comune (în credință, alegeri, judecăți etc.) fără avizul primatului, dar nici acestuia fără avizul lor. Stabilind obligativitatea unui protos, „canonul apostolic nu înțelege aici o putere nemărginită și cu totul independentă”, pentru că în eparhiile lor episcopii au fiecare supremația și autoritatea ultimă; totodată „vorbesc numai despre o căpetenie parțială, în Bisericile locale, dar nu arată nici un cap universal peste toate Bisericile, și nici măcar nu-l presupun; căci nu numai conducerea Bisericilor o prezintă despărțită, fiecare sub capul său, ci și pe fiecare întâi-stătător îl mărginește prin votul comun al tuturor episcopilor locali”. Canonul 28 IV Ecumenic dă arhiepiscopului Constantinopolului jurisdicție asupra mitropoliilor Pontului, Asiei și Traciei, precum și asupra popoarelor barbare vecine cu acestea. Prin extrapolare, Fanarul a interpretat acest canon ca oferindu-i dominație bisericească asupra Rusiei, Bulgariei, Serbiei, Ungariei și chiar Greciei actuale. Or „popoarele barbare în pruncia lor devin cu timpul culte prin civilizație și își iau locul lor cuvenit între națiunile culte și se tratează cum sunt [ele acum], nu cum au fost ele cu sute și cu mii de ani în urmă”. Patriarhia constantinopolitană „nu are nici un drept să ne stăpânească bisericește chiar să fi fost noi între acei barbari în veacul al V-lea”.

Argumentul canonic alternează astfel cu cel istoric: „Românii n-au primit botezul și doctrina creștină, nici pe întâii lor episcopi de la Constantinopol. Creștinismul românilor este mai vechi decât chiar existența Constantinopolului”, creștinarea lor nefiind amintită de scriitori ulteriori, care au scris despre creștinarea bulgarilor, rușilor, ungurilor ș.a. Românii au avut legături cu centre bisericești balcanice, ca Iustiniana Prima sau Ohrida, tendința Patriarhiei Ecumenice de a-și întinde jurisdicția asupra teritoriilor românești ivindu-se abia la sfârșitul secolului XIV, când a condus la conflictul cu Moldova lui Alexandru cel Bun. Relațiile bisericești ulterioare ale Țărilor Române cu Patriarhia din Constantinopol „nu au fost reglementate prin nici un canon bisericesc ori lege politică, ci au fost totdeauna relații amicale, de bunăvoie, niște legături morale cu centrul Ortodoxiei”. Păstrându-și autocefalia internă, ele au dat ospitalitate și ajutor decisiv patriarhilor și clericilor greci, ca și întregului Orient ortodox aflat în dificultate.

Ulterior, „patriarhii după ce s-au pus bine cu turcii au vrut să introducă în Biserica Ortodoxă o dominație absolută. Au desființat Bisericile autocefale din Bulgaria și Serbia, au zdrobit independența Patriarhiilor Ierusalimului, Antiohiei și Alexandriei, reducându-le la rolul de mitropolii supuse jurisdicției lor. Au încercat a face, nu o dată, așa și cu Biserica Română, dar aici statele române, precum au știut să-și apere autonomia politică, așa au știut să-și apere și autocefalia bisericească prin puterile lor proprii de orice încercări arbitrare ale Patriarhiei”. Intervențiile și încălcările autocefaliei datează mai ales din epoca domniilor fanariote, în care corupția, jaful și umilirea, inclusiv bisericească, a românilor a atins culmea. Patriarhia a protestat și s-a opus din toate puterile și renașterii naționale, politice și bisericești a românilor de după 1821, pe care n-a putut-o însă împiedica și care a făcut din Biserica Ortodoxă Română „Biserica unui regat liber și independent”.

Finalul înălțător al acestui scurt istoric al autocefaliei Bisericii Române este memorabil și merită recitat în întregime: „Pe temeiul istoriei noastre române; pe temeiul legislației noastre moderne; pe temeiul demnității națiunii române, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române declară sus și tare că Biserica Ortodoxă Română a fost și este autocefală în cuprinsul teritoriului României și nici o autoritate străină nu are drept a ne impune ceva. Nu avem nevoie a fi din nou recunoscută; ea este un fapt istoric îndestulător pentru noi și pentru cei ce ne iubesc și voiesc a fi cu Biserica și statul român în relații amicale. Astfel stăm și astfel vom sta cât va fi în noi o suflare și nimic nu ne va urni din această pozițiune. Declarăm totodată că noi, apărând autocefalia Bisericii noastre de orice presiune din afară, nu voim a ne despărți de întregimea Bisericii Ortodoxe.” Aceasta înseamnă că „noi recunoaștem în Patriarhia de Constantinopol un centru moral de unde trebuie să porceadă direcțiunea chestiunilor de

interes general întregii Biserici Ortodoxe” însă prin consultații reciproce; și de asemenea că „patriarhul este socotit de noi ca primul ierarh al Bisericii Ortodoxe” pomenit la slujbe de mitropolii noastre, dar relațiile reciproce trebuie guvernate de „forme cerute de demnitatea reciprocă”.

Autocefalia în Ortodoxie, pentru a fi expresie a unei comuniuni ecleziale, nu simplu act de independență jurisdicțională, implică însă afirmarea simultană atât a independenței, cât și a interdependenței Bisericilor Ortodoxe. Această conștiință l-a făcut pe episcopul Melchisedec să stăruie alături de regele Carol¹⁷ și ministrul cultelor de pe atunci, D.A. Sturdza, ca prin corespondență și negocieri în același timp diplomatice și bisericești Biserica Ortodoxă Română să obțină recunoașterea solemnă a autocefaliei sale din partea Patriarhiei Ecumenice. Rezultatul n-a întârziat prea mult și a venit în aprilie 1885 sub forma unui „Tomos” prin care Sinodul Patriarhiei Ecumenice, prezidat de patriarhul Ioachim IV (1883–1886), proclama că Biserica Ortodoxă Română, pe baza faptului că e „întemeiată pe piatra din capul unghiului a credinței” ortodoxe, a cărei unitate e păzită în legătura dragostei, trebuie să fie recunoscută de toți ortodocșii ca „independentă și autocefală” condusă de propriul ei Sfânt Sinod ca „preaiubit în Hristos Sinod-frate”, „necunoscând în administrarea sa internă nici o altă autoritate bisericească fără numai pe Capul Bisericii Ortodoxe una, sfântă, catolică și apostolică, pe Mântuitorul Dumnezeu-Omul, Care este singura Temelie și Piatră din capul unghiului, precum și supremul și veșnicul Arhiepiscop și Arhipăstor”. Autocefală *de facto* prin tradiția ei imemorială, Biserica Ortodoxă Română intra astfel ca atare și *de jure* în concertul Ortodoxiei ecumenice.

Autocefalie și sinodalitate

Eruditul episcop Melchisedec Ștefănescu este, așa cum s-a putut vedea, cel ce a dat glas conștiinței de sine a autocefaliei românești în delimitare față de pretențiile hegemonice ale Romei celei Noi constantinopolitane, în care supraviețuia încă visul imperial al vechiului Bizanț. Tot el a exprimat această conștiință de sine în alte câteva delimitări critice sau polemice față de modul de organizare bisericească și a celorlalte două Rome, cea veche — și în general față de creștinismul occidental¹⁸ —, dar și cea moscovită. (Doctor în teologie la Kiev în 1851, episcopul Melchisedec era un profund cunoscător și admirator al Ortodoxiei ruse, dar era înainte de toate un devotat patriot român, loial lui Cuza și României. Pentru a împiedica alegerea sa ca mitropolit primat, adversarii săi l-au discreditat în campanii de presă murdare ca rusofil pe eruditul ierarh român, care și-a păstrat intact spiritul critic față de toate rusismele sectare sau instituționale.) Fiindcă tot conștiința de sine a autocefaliei românești poate fi sesizată în paginile a două ample studii-memorii citite de episcopul Melchisedec în sesiunile Sfântului Sinod de la București din anul 1883.

În ședința din 27–28 octombrie era citit și aprobat de Sinod un amplu studiu despre instituția sinodală în Biserica Ortodoxă în general și în Biserica Ortodoxă Română în special¹⁹, studiu scris cu prilejul unei campanii de presă care milita pentru includerea unor reprezentanți ai preoților, diaconilor și laicilor între membrii Sfântului Sinod. Episcopul Melchisedec își revizuieste aici opinia favorabilă acestei includeri, susținută

¹⁷ Regele Carol s-a lăsat încoronat pe 10/22 mai 1881 de mitropolitul primat Calinic Miclescu în absența prelaților catolici (situația se va repeta la Alba Iulia la încoronarea lui Ferdinand I în 15 octombrie 1922), care nu au avut voie să participe la o ceremonie bisericească celebrată de un cler „schismatic”.

¹⁸ Episcopul Melchisedec a fost însă și un „slujitor al unității Bisericii” și un teolog proto-ecumenist participând din încredințarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la congresul vechilor-catolici de la Bonn din 12–16 august 1875. A redactat în 1882 și un exemplar proiect de regulament, adoptat ulterior de Sinod, cu privire la relațiile clerului ortodox cu creștinii heterodocși sau de alte credințe din România.

¹⁹ *Studiu despre ierarhia și instituțiunea sinodală a Bisericii Ortodoxe a Răsăritului în genere și despre ierarhia și instituțiunea sinodală în Biserica Ortodoxă Română în special*, București, 1883, 75 p.

în 1857 pe când făcea parte din comisia clericală a adunării ad-hoc din Moldova, și se pronunță doar pentru o participare ca simplii experți și consultanți ai episcopilor convocați de aceștia. Poziția adoptată este fundamentată pe baza unei ample analize dogmatice, canonice și istorice a instituției episcopal-sinodale, în care vede specificul eclezilogiei apostolice ortodoxe. Biserica una, sfântă, catolică și apostolică a lui Hristos nu există fără episcopat, și nici episcopat fără sinod. Așa cum fără episcopi — urmașii Apostolilor și reprezentanți ai Arhipăstorului Hristos — nu poate exista preoție, liturghie și disciplină în Bisericile locale, tot așa fără sinoade — provinciale sau naționale și generale sau ecumenice — n-ar putea exista episcopat constituit, organizat și disciplinat în mod unitar, nici unitate în Bisericile provinciale sau naționale, nici legături sau unitate ale acestora cu Biserica ecumenică. Sinoadele propriu-zise sunt alcătuite numai din episcopi, și anume din toți episcopii unei provincii sau națiuni autocefale.

De aceea, subliniază episcopul Melchisedec, „Sfintele Sinoade” dirigente ale Bisericii ruse sau grecești, alcătuite dintr-un număr restrâns de episcopi (12 sau 6) și câțiva clerici sau laici (funcționari civili de stat), nu pot fi sinoade propriu-zise, ci „comitete sinodale administrative”, instituții moderne (necanonice în ultimă instanță).

„Impropiu calificate cu numirea de sinod” ar fi și sinoadele mixte din clerici și laici ale mitropoliilor ortodoxe din Imperiul Austro-Ungar, sârbă de la Carloviț și românească de la Sibiu. Elogiind pe organizatorul acesteia din urmă, „nemuritorul mitropolit Andrei Șaguna”, pentru organizarea bisericesc-națională a mitropoliei Ardealului și pentru „zelul și înțelepciunea” cu care a știut mobiliza toate elementele poporului în dificila luptă de apărare în același timp a Ortodoxiei și națiunii române din Transilvania aflate sub dominație politică și religioasă străină, episcopul Melchisedec consideră necesare câteva precizări. Organizația mixtă șaguniană este o „organizație excepțională”, impusă de o situație excepțională, o veritabilă stare de necesitate, am spune, în care trăiesc românii ardeleni, și scopul ei fiind conservarea națiunii. De aceea Șaguna a făcut din adunările sale bisericești adunări naționale, și din adunările naționale — „adunări lumești” pentru cultură, școală, administrare de fonduri — adunări bisericești sau „sinoade” în sens larg, „impropiu”. Dar, „pe cât de necesare și binefăcătoare” sunt ele în Transilvania aflată sub dominație străină, „pe atât de absurd ar fi a pretinde ca acea organizație bisericească excepțională să se introducă într-o țară liberă cu o Biserică liberă, cu o religie dominantă”. În situație de normalitate toate necesitățile culturale, politice, sociale le împlinește „statul civil”, iar Biserica poate „să stea strict la bazele canonice care mărginesc rolul administrațiunii bisericești mai mult la doctrina și disciplina bisericească sub conducerea sinodului episcopilor”. Sinoade eparhiale și sinod central, cu includerea de clerici și laici aleși, a încercat să impună în România și Cuza prin decretul sinodal din 1864, decret inspirat de August Treboniu Laurian care a simplificat „noua organizare făcută de Șaguna în Biserica Transilvaniei pe care a luat-o drept normă”. Sinoadele lui Cuza au produs proteste și tulburări. De aceea Legea sinodală din 1872 a fost primită cu bucurie în țară și bine văzută în celelalte Biserici Ortodoxe „ca una care restitua Biserica pe bazele canonicității ortodoxe” și revenea la „canoane și vechile uzuri ale țării”.

„Articol dogmatic în Biserica Ortodoxă”, instituția sinodal-episcopală deosebește Biserica Ortodoxă atât de Biserica papală, cât și de protestantism. Primatul universal de jurisdicție și infailibilitatea papală dogmatizate de Vatican în 1870 degradează sinodalitatea și episcopatul, distorsionând toată Biserica prin concentrarea ei în papă; iar protestantismul, desființând cu totul episcopatul și ierarhia bisericească, preoții și tradițiile Bisericii, nu mai poate avea nici sinoade canonice, nici forma o biserică creștină în adevăratul înțeles canonic și dogmatic. „Apărată și asigurată de Sfinții Părinți”, „Biserica Ortodoxă stă în mijlocul a două extreme”, excluzând prin organizarea ei sinodal-episcopală atât monarhia absolută, cât și anarhia și lipsa de

unitate: „Contra absolutismului papal ea este asigurată de autoritatea sinodului”, o autoritate colectivă, iar „contra anarhiei protestante opune autoritatea colectivă a episcopatului”. Dar pentru a funcționa optim instituția sinodal-episcopală are nevoie „și de apărarea și sprijinul națiunii și guvernului”, de aceea „pacea între Biserică și stat e un principiu fundamental al Bisericii Ortodoxe”.

Punctele slabe ale autocefaliei statale românești

Excursul ecleziologic al episcopului Melchisedec culminează astfel într-o reafirmare în plină modernitate a principiului clasic al „simfoniei” bizantine între Biserică și Imperiu. Acest principiu era cheia de boltă, dar totodată și punctul nevralgic al sistemului Bisericii Ortodoxe autocefale de stat, sistem considerat normativ de eruditul ierarh român. Într-un stat ostil sau persecutor însă, cu adevărat viabil și funcțional este sistemul unei Biserici Ortodoxe autocefale a poporului cu structuri de autonomie proprii, cum le conturase în Transilvania marele contemporan al episcopului Melchisedec, mitropolitul Andrei Șaguna.

Consecințele nefaste pentru o Biserică expropriată, dependentă financiar de stat, lipsită de resurse și structuri de organizare educaționale și sociale proprii, cum era cea din Regatul României, au fost dureros resimțite și descrise exact de episcopul Melchisedec în impresionantul său „Testament”. Aici ierarhul patriot și luminat, devotat progresului intelectual și moral al națiunii române prin dezvoltarea și ameliorarea instituțiilor ei bisericești și culturale, printr-o știință unită cu evlavie, nu ezită să recunoască: „Prin odiosul act de spoliere numit secularizare, Biserica a devenit săracă materialmente, politicește — sclavă unor miniștri intitulați «de Culte», care, lipsiți de orice idee despre înalta menire a Bisericii în societate, și adeseori chiar ei dușmani ai creștinismului, au să ia Bisericii și ultimele resturi de existență materială și independentă. Ținută sistematic în ignoranță, condusă de un întunecos despotism egoist și capricios, Biserica noastră nu prezintă nici o atracție pentru oamenii cugetători, nici chiar pentru pietatea cea simplă. Va trece mult timp până ce Providența va ridica în Biserica română oameni cu știință, cu conștiința de datorie și cu zel creștinesc, care vor înălța Biserica la treapta pe care o cere a sta o națiune creștină cultă și liberă.”

Cauza principală a discrepanței dintre formele exterioare ale Bisericii autocefale române și realitatea vieții ei concrete, episcopul Melchisedec a văzut-o constant în gravele carențe morale și educaționale ale clerului (ale cărui defecte se reflectă amplificat în defectele comunităților lor). O spune tranșant în „Testament”: „Fără cultură clerul va continua să rămână amorțit și stăpânit de prejudecățile vulgare, de vicii, și spre batjocura unor ambițioși vani și speculatori de cele sfinte; iar Biserica o instituție moartă, destinată numai a acompania morții la mormânt.” O spunea mai detașat, înșirând cincisprezece măsuri de redresare, și în finalul studiului din 1883 despre instituția sinodală: „Ne lipsește un cler instruit, bine moralizat și disciplinat.” În absența unei formări corespunzătoare, chiar clerul cade victimă celor „trei curenți de idei dușmane Bisericii noastre” (și care toate atacă sinodul și ierarhia Bisericii Ortodoxe Române), curenți vehiculate de propaganda papistă, de cea protestantă și de cea socialistă.

Autocefalia românească în fața ofensivei papale

Cu o jumătate de an înainte de aceste rânduri, în ședința Sfântului Sinod de la București din 15–17 mai 1883, episcopul Melchisedec citise un amplu memoriu în care analiza prezența Bisericii Romano-Catolice în Regatul României în comparație cu starea actuală a Bisericii Ortodoxe Române²⁰. Studiul fusese provocat de faptul că la solicitarea statului român, care avea în frunte un rege catolic și căuta sprijin diplomatic,

²⁰ *Papismul și starea actuală a Bisericii Ortodoxe în regatul României*, București, 1883, 109 p.

papa Leon XIII ridicase pe 27 aprilie 1883 vicariatul apostolic al Valahiei la rang de arhiepiscopie, iar pe 27 noiembrie 1884 înlocuia dieceza franciscană de Bacău cu o episcopie la Iași; ambele structuri erau subordonate direct Sfântului Scaun tot prin intermediul Congregației „De propaganda fide”. Gestul a fost interpretat, și în bună parte și era ca atare, drept o ofensivă misionară catolică prozelită într-o țară ortodoxă. Profitând de orientarea politică a României moderne spre Franța, ordinele religioase catolice își intensificaseră treptat și simțitor prezența în societatea românească prin structuri educaționale și caritative. Pe lângă o serie de convertiri individuale în familii aristocratice sau de intelectuali — cum au fost cele ale avocatului, scriitorului și senatorului Mariu Theodorian-Carada (1868–1949) ori ale prințului-preot Vladimir Ghika (1878–1954), mort martir la Jilava în 1954 —, intelectualii romano-catolici au inițiat polemici sau campanii de presă în care, speculând dificultățile interne ale Bisericii Ortodoxe Române și episcopilor ortodocși, încercau să acrediteze ideea că singura ieșire a României din criză ar fi ieșirea din sfera de influență ortodoxă greacă sau rusă, și intrarea ei în Europa prin supunerea ierarhiei române papalității.

În prima parte a memoriului său, episcopul Melchisedec făcea istoricul prezenței romano-catolice în România arătând că, întrucât Biserica latină s-a pus adeseori în serviciul cuceritorilor politici occidentali (unguri, poloni, austrieci) ai românilor, iar actualmente susține polonizarea rutenilor și maghiarizarea românilor și slavilor în Ungaria, recomandabilă ar fi menținerea vechii atitudini a domnitorilor români: deplină acceptare a confesiunii latine ca religie a unei vechi minorități, dar refuzul unor episcopate latine în țările române, întrucât ele aduc cu sine propagandă religioasă, protecții, influențe și amestecuri politice străine periculoase pentru românism și Ortodoxie. În România modernă, cosmopolită și liberală, cu un puternic curent de ostilitate și indiferență față de Ortodoxie, Biserica Ortodoxă care „și-a pierdut independența morală și materială” și ca atare e privată de resurse, de inițiativă și inițiativă publică, având un cler sărac și nepregătit intelectual, are o poziție net defavorizată într-o competiție confesională inegală cu Biserica latină.

Romano-catolicismul urmărește de peste un mileniu cu tenacitate două idei hegemonice: dominația peste întreaga Biserică creștină și dominația lumii. Susținută de o excelentă organizare și de devotamentul ordinelor religioase, ca acela al iezuiților, „a uimit lumea” la recentul Conciliu Vatican I cu proclamarea dogmelor jurisdicției universale și infailibilității papale. Profitând de criza în relațiile cu Fanarul pe tema autocefaliei, și așteptându-se ca Patriarhia Ecumenică să-i excomunică și pe români ca pe bulgari în 1872, papalitatea crede că e momentul cel mai favorabil pentru o intervenție și în România, instalându-și o ierarhie misionară stabilă. Își face iluzii însă, deoarece tensiunea în legăturile cu Fanarul nu înseamnă o rupere a relațiilor cu Ortodoxia răsăriteană, ci doar voința de reglementare a raporturilor cu Patriarhia Ecumenică „într-un mod cuviincios și canonic”, și Sinodul român nu va consimți să înlocuiască Patriarhia Ecumenică cu autoritatea Bisericii Romano-Catolice „fie ea oricât de renumită și puternică”.

S-ar bucura oare „Propaganda fide” „ca noi românii să trimitem în Italia un «mitropolit ori episcop de Roma», de Veneția sau Neapole? „Nici chiar de-am fi în stare, n-am trimite episcopi și mitropoliți pentru țări creștine care-și au mitropoliții și episcopii lor de orice confesiune, căci nu ne permit canoanele Bisericii noastre, comune și Bisericii latine.” Acest respect canonic nebucurându-se de reciprocitate, Biserica Ortodoxă Română trebuie să fie gata de luptă, deoarece și ca popor independent românii au „aceiași dușmani și aceleași pericole” din exterior, la care se adaugă, odată cu modernizarea țării, noi „dușmani sociali dinăuntru: socialismul, materialismul, nihilismul”. Iar pentru a câștiga această luptă contra dușmanilor dinăuntru și din afară „Bisericii noastre îi lipsește un singur lucru: o cât de întinsă cultură intelectuală și morală”. Episcopul Melchisedec își încheie și acest memoriu critic, cu accente

polemice, schițând un program de redresare a Bisericii din regat, îndemnându-o să acorde atenție eforturilor similare întreprinse în Transilvania de „nemuritorul Șaguna”, care cu zelul său pentru cultura teologică a știut să pună Biserica „pe temelii solide”.

Biserica Ortodoxă Română își delimita astfel în secolul XIX autocefalia față de ambele Rome, atât față de cea Nouă, cât și față de cea Veche, afirmându-se atât în fața Fanarului, cât și a Vaticanului. De altfel, întreg secolul XIX ca și prima jumătate a secolului XX sunt caracterizate de relații dificile între confesiunile creștine. Profitând de dificultățile popoarelor ortodoxe care-și câștigau anevoios independența, misionari romano-catolici și protestanți împânziseră Orientul Apropiat și Balcanii provocând reacții de genul enciclicelor Patriarhiei Ecumenice din 1836 contra celor protestanți și din 1838 împotriva celor latini. Pe lângă convertiri individuale sau susținerea vechiului uniatism, Vaticanul lansase o nouă strategie: unionismul. La puțin timp după întronizarea sa, Pius IX (1846–1878) pe 6 ianuarie 1848 se adresa pentru prima dată după secole Bisericii Ortodoxe cerându-le printr-o enciclică să refacă unitatea Bisericii revenind la supunere față de Scaunul Romei cu promisiunea menținerii ritului și disciplinei răsăritene. Replica ortodoxă a venit rapid sub forma faimoasei „Enciclice a patriarhilor răsăriteni” adoptată de un sinod local în mai 1848, care a reacționat arătând că responsabil de schismă nu e orgoliul grec, ci sunt inovațiile teologice și canonice introduse în Tradiția apostolică a Bisericii vechi de Biserica latină. În sprijinul Ortodoxiei a sărit și Alexandre de Stourdza – cel care prin apologia Ortodoxiei, publicată în 1816 în *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, provocase exaltata și reacționara apologie a monarhiei papale din cartea *Du Pape* (1819) a contelui filozof Joseph de Maistre (1753–1801). Retras la Odessa, Stourdza a publicat în 1849 *Dubhlul paralel* (tradus și publicat în 1851 la Iași de Neofit Scriban), o comparație doctrinară între Ortodoxie și romano-catolicism, dar și protestantism. Stourdza va muri în 1854 în plin război al Crimeii, pe care arhiepiscopul Parisului îl proclamase drept o nouă cruciadă, nu însă împotriva otomanilor musulmani, ci a ortodocșilor „fotieni” schismatici. Răspunsul la aceste calomnii l-a dat teologul laic Aleksei Homiakov (decedat prematur în 1868) într-o serie de broșuri (1853–1860) de delimitare polemică a Ortodoxiei față de confesiunile occidentale. În 1862 se convertea la Ortodoxia rusă luând numele de Wladimir eruditul preot catolic René François Guettée (1812–1892) intrat în conflict cu superiorii săi din cauza pozițiilor galicane exprimate în monumentala sa „Istorie a Bisericii Franței”. În 1863 W. Guettée a publicat prima parte a unei răsunătoare critici a papalității: *Papalitatea schismatică în relațiile ei cu Biserica Ortodoxă*, completată în 1873 — după proclamarea în 1870 a dogmelor papale de Conciliul Vatican II — cu *Papalitatea eretică*, o demascare sistematică a tuturor inovațiilor papale. Influentă în epocă a fost și *Expunerea doctrinei Bisericii Catholice Ortodoxe*, publicată în 1866. Aceste lucrări au fost traduse și în limba română de episcopul Hușilor, devenit ulterior mitropolit primat, Iosif Gheorghian (1886–1909): *Expunerea doctrinei* în 1879 (ed. II, 1887; ed. III, 1900) și *Papalitatea schismatică* în 1880 (ed. II, 1906), *Papalitatea eretică* fiind publicată în traducere românească în 1885 de arhimandritul, viitor episcop al Romanului, Gherasim Saffirin (1849–1922). Traducerile răspundeau propagandei unioniste²¹ din presa românească susținute de noua chemare a ortodocșilor schismatici la întoarcere la staulul Romei adresată de papa Leon XIII într-o enciclică din 1894, căreia Patriarhia Ecumenică i-a răspuns prin Enciclica ei din 1895 (similară celeia din 1848). S-a ajuns la instigări și intervenții deschise în treburile interne ale Bisericii Ortodoxe Române, cum au fost

²¹ DR. NERSET MARIAN [= Iosif Frolo], *Pravoslavia română față cu dreapta credință română*, Cernăuți, 1886; și mai ales M. THEODORIAN CARADA, *Papa*, prelucrare după Iosif de Maistre, București, 1917 (ed. II, Iași, 1943).

acelea din contextul așa-numitei „crize bisericești” din anii 1909–1911, când iarăși s-a susținut că soluționarea ei ar sta „numai în unirea cu Biserica Romei”²².

Autocefalia patriarhală a României Mari — perspective...

Tensiunile între Ortodoxie și catolicism vor domina în prima jumătate a secolului XX, când după dezastrele Primului Război Mondial are loc miracolul realizării României Mari. Articolul 22 al Constituției din 29 martie 1923 garanta libertatea și protecția egală a tuturor cultelor rezervând precizarea raporturilor dintre culte și stat unei legi speciale, dar acorda calificativul distinct de „Biserici românești” doar Bisericilor Ortodoxă și Greco-Catolică, departajându-le în același timp prin faptul că Bisericii Ortodoxe ca „religie a majorității românilor” îi recunoștea calitatea de „Biserică dominantă în statul român”, iar celei Greco-Catolice „întâietatea față de celelalte culte”. După care se relatau prevederile articolului corespunzător al Constituției din 1866, potrivit căruia Biserica Ortodoxă Română „este și rămâne neatârnată de orice chiriarchie străină, păstrându-și unitatea cu Biserica Ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor”; de asemenea Biserica Ortodoxă Română este condusă de „o singură autoritate sinodală centrală” și „va avea o organizație unitară, cu participarea tuturor elementelor ei constitutive, clerici și mireni”.

Peste doi ani, pe 23 februarie 1925, regele Ferdinand promulga Legea prin care mitropolitul primat al Ungrovlahiei era ridicat la rang de patriarh, iar pe 12 martie întâiul patriarh al României, dr. Miron Cristea (1925–1939), anunța printr-o „Scrisoare irenică”²³ adresată tuturor Bisericilor Ortodoxe surori ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rang de patriarhie ca act de desăvârșire a autocefaliei ei. Declarația ei este un act impus ca o necesitate firească de noile realități create după „epocalul eveniment din 1918”, care a dublat suprafața României și a ridicat numărul eparhiilor ortodoxe de la 8 la 18 și al mitropoliilor de la 2 la 5. (Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române și Statutul ei fuseseră adoptate în aceeași lună.) A doua Biserică Ortodoxă prin cele 14 milioane de credincioși, Ortodoxia românească își manifesta ca Patriarhie conștiința de sine deplină a autocefaliei sale istorice și dorința de a asuma cu demnitate — fără ambiții hegemonice, ci în solidaritate și frățietate — locul și rolul care-i revin în concertul panortodox (grav afectat de tragedia persecuției Ortodoxiei ruse în noua Uniune Sovietică). La consfătuirea din 3 noiembrie de la Palatul Patriarhal, a delegaților Bisericilor Ortodoxe surori, care au participat la festivitatea întronizării patriarhului Miron, cu membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a fost dezbătută necesitatea convocării unui „viitor Sinod Ecumenic al Ortodoxiei”²⁴.

Într-un remarcabil discurs ținut în parlament pe 17 februarie 1925, profesorul și academicianul Ioan Lupaș²⁵, fost protopop de Săliște, arătând că ideea creării Patriarhiei fusese lansată la Congresul preoțimii ortodoxe de la Sibiu din primăvara lui 1919, pune o întrebare de principiu și formula câteva dorințe. Întrebarea suna astfel: „Ce aport va aduce în progresul civilizației creștine această Patriarhie care se înființează acum? Ce cale va urma ea în viitor?” Este interesul Bisericii și al națiunii române, răspundea Lupaș, ca Patriarhia Română să nu urmeze deloc cele două căi extreme — cele pe care au umblat în istorie Bisericile celor două Rome, cea Veche și cea Nouă, am spune —, evitând așadar atât „papocezarismul apusean” al Patriarhiei apusene a papilor transformată într-un stat teocratic, cât și „cezaropapismul răsăritean” al Patriarhiei

²² Toate aceste evoluții pot fi acum urmărite pe documentele interne ale Vaticanului, pe informările episcopilor și nunților catolici din România editate de Ion Dumitriu-Snagov în cele două volume de documente comentate: *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne: 1850–1866*, Roma, 1982 și *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne: 1866–1914*, Roma, 1989.

²³ *Patriarhia Românească. Acte și documente*, București, 1925, p. 119–126.

²⁴ *Ibid.*, p. 204–205.

²⁵ *Ibid.*, p. 90–104.

împărăției Bizanțului, supusă intervenției excesive și paralizante a statului. Între aceste extreme, Patriarhia Română e chemată să-și „croiască o cale a sa proprie”, vechea cale a libertății și autonomiei pe care a străbătut-o în trecut și pe care i-o indică organizarea ei constituțională unificată (la a cărei elaborare Lupaș contribuisese efectiv între anii 1920–1925). „România ardeleană” așteaptă cu speranță ca odată cu înființarea Patriarhiei „să vadă măcar un început de realizare a programului religios și politic” formulat în punctul doi al proclamației de pe Câmpul Libertății din mai 1848: acela de a avea o singură națiune română cu o singură Biserică națională pentru toți românii, liberă și autonomă, cu sinoade mixte anuale. După realizarea independenței și unității naționale pe 1 decembrie 1918 și după înfăptuirea independenței și libertății bisericești prin proclamarea Patriarhiei Române, rămâne „ca problemă a viitorului unitatea bisericească integrală a tuturor fiilor poporului nostru”, aluzie la vindecarea traumei schismei bisericești a românilor ardeleni din 1700.

Idei similare și propuneri în același sens cu cea a preotului academician Ioan Lupaș formulase în anii 1923–1925 în articole de ziar și studii²⁶ un alt săliștean, profesorul academician Onisifor Ghibu (1883–1972). Și pentru pedagogul român „ultima etapă a unirii românilor” trebuie să fie „unirea religioasă”, pe care o vedea ca „unire a celor două Biserici românești și reunirea lor cu Biserica creștină universală”. Concret, aceasta însemna ca toți românii ortodocși, greco-catolici și romano-catolici să se unească într-un singur patriarhat autocefal românesc recunoscându-l drept cap („papă” al tuturor românilor în sensul patriarhului Alexandriei) pe patriarhul de la București, care să stea în legături de frățietate cu toți patriarhii creștinătății, nu numai cu cei răsăriteni, dar și cu cel al Bisericii latine. Abia astfel s-ar putea elimina riscurile revizionismului maghiar susținut de Biserica Romano-Catolică²⁷ și s-ar ajunge la o pace religioasă reală în țară, climat în care creștinismului (nu confesionalismele înguste și conflictuale²⁸) ar deveni un factor efectiv de educație morală pozitivă a națiunii și înfrățire a umanității.

... și controverse interbelice

Propunerea lui Onisifor Ghibu, vizionară poate, era însă cu siguranță prematură, confesiunile din România Mare confruntându-se polemic pe tot parcursul anilor interbelici. Au ilustrat această situație controversele acerbe din presă și din Parlamentul României pe tema Legii cultelor din 1928 și a ratificării în 1929 a Concordatului cu Vaticanul, încheiat în secret în 1927²⁹ la presiunile regelui catolic al țării, Ferdinand I³⁰.

²⁶ Cf. „În jurul catolicismului și al unirii Bisericilor”, *Biserica Ortodoxă Română* 43 (1925), p. 14–22, 78–81 și articolele adunate în: *Unitatea religioasă a românilor*, Beiuș, 1931.

²⁷ Analizat în acei ani într-o serie de ample lucrări de O. Ghibu însuși. Un rezumat actualizat la VALERIU ANANIA, *Pro memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, 1992; ed. II, Cluj, 2005.

²⁸ O. Ghibu trimite ca model exemplar de creștinism irenic la Mărturisirea ortodoxă nepolemică a lui Petru Movilă, devenit patronul recent înființatei (în 1926) Facultăți de Teologie din Chișinău.

²⁹ Poziția Sinodului Bisericii Ortodoxe Române a fost exprimată în parlament în discursurile celebre ale mitropolitului Ardealului, Nicolae Bălan: *Evanghelie și democrație. Ortodoxia și neamul. Biserica și statul*, Sibiu, 1923 (cu ocazia discuțiilor pe marginea Constituției); *Biserica neamului și drepturile ei*, Sibiu, 1928 (cu ocazia discutării Legii cultelor); și *Biserica împotriva Concordatului*, Sibiu, 1929. Mitropolitul Nicolae a fost însă și un ecumenist convins încă de pe când era profesor (în 1909–1910 publicase în *Revista teologică* un amplu studiu despre „Chestia unirii Bisericilor”), în 1925 participând la conferința mondială a mișcării ecumenismului practic (Life and Work) de la Stockholm. *Revista teologică* de la Sibiu a publicat între 1900–1930 zeci de articole de informare despre mișcări și tendințe din lumea catolică semnate de arhimandritul Iuliu Scriban și apoi de tânărul profesor Dumitru Stăniloae.

³⁰ Bolnav pe moarte, regele Ferdinand, renegat de familie pentru intrarea României în război în 1916 împotriva Germaniei, era oprit de la împărtășanie de duhovnic pentru că, potrivit Constituției, acceptase să-și boteze ortodocșii copii, și era amenințat că nu i se va da Împărtășania nici pe patul de moarte dacă nu repară situația prin Concordat. Cf. N. CRAINIC, *Zile albe — zile negre. Memorii*, după ANANIA, *op. cit.*, p. 54–55.

Prin Concordat statul român accepta să trateze raporturile sale cu Biserica Romano-Catolică nu prin Legea cultelor, ci printr-un acord diplomatic încheiat direct cu Vaticanul. În termenii acestuia, Biserica Ortodoxă a acuzat o cedare inacceptabilă de suveranitate și, mai ales, plasarea Bisericii Catolice din România — cu cele două rituri ale ei: latin și grec — într-o poziție privilegiată în statul român; poziție reflectată de altfel de simplul fapt că, în timp ce pentru cele 14 milioane de credincioși ortodocși existau doar 18 (20 din 1940) eparhii, în schimb cei 2,5 milioane de catolici de ambele rituri aveau 11 eparhii (6 de rit latin: mitropolie la București cu episcopii la Alba, Iași, Timișoara, Satu Mare, Oradea; și 5 de rit grec: mitropolie la Blaj cu episcopii la Oradea, Gherla, Lugoj și Baia Mare). La disputele între Bisericile românești se adăuga atitudinea ostilă manifestată de papalitate față de mișcarea ecumenică de apropiere între creștini demarată după 1900 (și la care, în urma consultațiilor interortodoxe din 1902–1904, Bisericile Ortodoxe au început să participe mai ales după enciclica sinodală a Patriarhiei Ecumenice către Bisericile lui Hristos de pretutindeni din 1920). Vaticanul a interzis categoric participarea credincioșilor și teologilor romano-catolici la reuniunile ecumenice, iar printr-o serie de enciclice — începând cu „Mortalium animos” a papei Pius XI din 1928 și terminând cu „Mystici corporis” din 1943 a lui Pius XII — s-a reafirmat cu intransigență drept unica Biserică a lui Hristos, singura formă de a realiza unitatea creștină fiind doar întoarcerea „fiilor rătăciți în erorile lui Fotie și ale protestanților” ca niște oi pierdute la staulul Bisericii Romei păstorit de urmașul lui Petru.³¹

Diviziunile confesionale între creștini au slăbit însă prezența creștină într-o Europă care a căzut astfel tot mai mult pradă în secolul XX extremismelor politice și sociale, revoluțiilor, confruntărilor între națiuni și ideologii rivale degenerate în totalitarisme criminale cu orori dezumanizante, pe o scară fără precedent și un nou război mondial terminat cu un război rece și o diviziune a continentului în blocuri opuse (comunism totalitar — capitalism liberal) timp de o jumătate de secol.

Autocefalie teologică românească în prima jumătate a secolului XX – la Sibiu

Catastrofa primului război mondial și a revoluției comuniste, care a făcut ca instinctiv toate Bisericile să recurgă pentru depășirea crizei interne și a civilizației europene la „izvoarele” credinței. Aproape simultan au apărut astfel: în protestantism așa-numita „teologie dialectică”, antiliberală, centrată pe primatul Cuvântului lui Dumnezeu; în romano-catolicism așa-numita „nouă teologie”, antiscolastică, inspirată de mișcările liturgică, biblică și patristică; iar în Ortodoxie așa-numita „teologie neopatristică”. Toate aceste teologii au în comun refuzul atât al raționalismului abstract scolastic, cât și al pietismului sentimental amorf, și recursul la categoriile filozofilor existențiale și personaliste. În 1936 preotul Georges Florovsky (1893–1979), profesor la institutul „Saint Serge” al emigrației ruse din Paris, a lansat la Atena la primul Congres internațional al facultăților ortodoxe tema urgenței depășirii „pseudomorfozelor” culturale (latinizantă, protestantizantă sau idealist-filozofică), responsabile de menținerea discursului teologic ortodox modern din secolele XVI–XIX într-o veritabilă „captivitate babilonică”, printr-o reîntoarcere creatoare la izvoarele adevăratei Tradiții ortodoxe, cea a Sfinților Părinți, nu însă repetând doar litera lor, ci inspirația, modul și

³¹ Apelurile papale reluate și amplificate de istorici și teologi uniți în articole sau lucrări ca aceea a canonicului și profesorului orădean ALOISIE TĂUTU (1895–1981), *Primatul papilor în istorie*, Oradea, 1926, a generat replicile teologilor ortodocși în lucrări apologetice cum a au fost teza de doctorat a pr. asist. HARALAMBIE COJOCARU (1906–1978), *Este primatul lui Petru un privilegiu de drept divin ?* Sibiu 1940 sau articolele preotului profesor de la Oradea VASILE LĂZĂRESCU (1894–1969) – devenit între 1933–1940 episcop la Caransebeș, iar din 1940 până în 1961 prim episcop și mitropolit al Timișoarei – adunate în volumul polemic publicat anonim, dând drept autor pe BISERICANUL ORTODOX, *În ce ne deosebim... ?*, Timișoara, 1958.

modelul lor de teologhisire și elaborând astfel o „sinteză neopatristică” pentru epoca noastră și omul de azi.

Gândirea teologică novatoare în Ortodoxia secolului XX a apărut în anii '30 ai secolului trecut simultan la Paris și la Sibiu. În 1930, foarte tânărul profesor de dogmatică din Sibiu, Dumitru Stăniloae (1903-1993), proaspăt sosit de la Paris cu fotografiile codicelor manuscrise cuprinzând opera inedită a Sfântului Grigorie Palama, publica în *Anuarul Academiei Teologice Andreiane* din orașul de pe Cibin un prim studiu despre „Calea spre lumina dumnezeiască” în teologia marelui ierarh isihast bizantin din secolul XIV. În 1932 publica tot aici prima traducere modernă, după manuscrise, a două tratate din *Triadele în apărarea sfinților isihăști* (I, 2 și 3) ale aceluiași, prin care inaugura receptarea modernă a teologiei palamite. Bucurându-se de sprijinul devotat al mitropolitului Ardealului Nicolae Bălan, a putut publica apoi la Sibiu prima monografie cu adevărat științifică asupra teologului și arhiepiscopului Tesalonicului, apărută în 1938 cu titlul *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*. A urmat, după delimitarea critică în 1942 față de metafizica gnostică și filozofia agnostică a religiei ale filozofului poet Lucian Blaga, remarcabila sinteză de hristologie din cartea *Iisus Hristos sau restaurarea omului* publicată tot la Sibiu în 1943.

În ultimii ani ai războiului și primii ani ai ocupației sovietice și ai instaurării regimului comunist în România, dogmatistul sibian a revenit, ca la unicele temeuri de rezistență spirituală autentică în fața terorii care se instaura, la izvoarele rugăciunii duhovnicești și ale luminii din inimă cuprinse în *Filocalie*. Pe baza lor și a scrierilor palamite a redactat excepționala sinteză de teologie „Ascetica și mistica ortodoxă”, prezentată în 1947 sub formă de curs la Facultatea de Teologie din București și publicată abia în 1981 sub titlul *Spiritualitatea ortodoxă*, ca al treilea volum al unui arid și scolastic tratat de *Teologie morală ortodoxă*.

Intuiția de principiu a preotului profesor Dumitru Stăniloae — cea a unității indisociabile în tradiția ortodoxă autentică, patristică și bizantină, între teologie și spiritualitate, între dogme și experiența mistică de tip filocalic și isihast — fusese anticipată în teologia românească de către Nichifor Crainic (1889–1972), teolog laic, scriitor și publicist, creatorul la începutul anilor '30 al primei catedre și autorul primului curs de ascetică și mistică ortodoxă (București, 1935-1936), care a asigurat Ortodoxiei autentice un puternic impact în mediile culturale românești din epoca interbelică.

Un alt teolog ardelean, coleg de generație cu pr. Stăniloae, bursier al mitropolitului Nicolae Bălan, devenit între 1937 și 1947 preot și profesor de drept la Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu, iar din 1948 și până în 1972 la Institutul Teologic din București, a fost Liviu Stan (1910-1973). A fost unul din consilierii și colaboratorii apropiați ai patriarhului Justinian în politica de coexistență dificilă cu regimul comunist. Prin temeinice monografii și studii de specialitate pe numeroase probleme (locul mirenilor în Biserică, relațiile stat-Biserică, canonizare, diasporă, sinodul panortodox, autonomie și autocefalie, iconomie și ecumenism) el s-a impus drept unul din cei mai importanți canoniști ortodocși ai secolului XX și poate fi considerat pe drept cuvânt drept canonistul prin excelență al autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române.

Autocefalia românească sub comunism:

Ocupată în 1944 de Armata Roșie, România a fost supusă unui proces brutal de sovietizare și transformare într-o republică populară socialistă, care sub conducerea unui partid comunist totalitar a trecut la realizarea prin represiune și teroare revoluționară a utopiei marxiste a unui „om nou” și a unei „societăți fără clase” prin îndocrinarea oamenilor cu ateismul și ideologia „științifică” a „materialismului dialectic și istoric”.

Aliniere la directivele Moscovei și represiune

Transformări radicale a suferit și viața Bisericilor supuse toate, în diverse forme, represiunilor, persecuțiilor și unui control strict al autorităților politice și poliției secrete ale statului comunist român, care executau cu fidelitate ordine și directive primite direct de la Moscova temutului Stalin. Patriarhia Română³² s-a văzut nevoită să se apropie de Biserica Ortodoxă Rusă: patriarhul Nicodim Munteanu (1939–1948) a vizitat în octombrie 1946 Uniunea Sovietică, iar patriarhul Alexei I al Moscovei a vizitat România în iunie 1947. În iulie 1948 toți întâi-stătătorii, patriarhii și mitropoliții Bisericilor Ortodoxe din țările aflate în sfera de influență a URSS au fost convocați la o mare Conferință panortodoxă organizată cu prilejul împlinirii a cinci sute de ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Ruse (ieșită în 1448 *de facto* de sub jurisdicția Patriarhiei Constantinopolului, în tulburările care au afectat-o după Conciliul unionist de la Florența și cucerirea otomană). Cu acest prilej, în ton cu politica antioccidentală a lui Stalin, Bisericile au adoptat în unanimitate hotărâri de condamnare atât a „imperialismului” politic și „inovațiilor” dogmatice (dogmatizarea Asumptiei în 1950) ale Vaticanului, cât și a mișcării ecumenice (refuzând participarea la prima Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor, întrunită în luna august a aceluiași an). Ostilitatea față de Vatican a regimului sovietic s-a răsfrânt numaidecât și în nou-creata Republică Populară Română, care a denunțat Concordatul, i-a întemnițat pe toți episcopii greco-catolici, iar — după revenirea în 21 octombrie a patru sute de preoți uniți la Ortodoxie³³ — a desființat oficial Biserica Greco-Catolică din România prin decretul din 1 decembrie 1948. Noua Lege a cultelor din august 1948 permitea existența publică a 14 culte — pentru a căror autorizare li s-a impus drept condiție pe lângă controlul strict al statului și refuzul oricărui fel de dependență de un centru din afara țării — printre care (pe lângă 4 protestante, 4 neoprotestante, Biserica lipoveană și cea armeană) și a unei Biserici Ortodoxe restructurate prin reducerea numărului eparhiilor de la 20 la 13 și a unei Biserici Romano-Catolice restrânse și ea la un arhiepiscop și doi episcopi (București, Alba Iulia, Iași).

Salvarea tradițiilor Ortodoxiei românești

Timp de peste un deceniu Bisericile din România, cea Ortodoxă în frunte cu providențialul în acea epocă dificilă patriarh Justinian Marina (1948–1977), au luptat în diverse moduri pentru a supraviețui opresiunii generale, când fiii lor cei mai buni au plătit prețul ultim al martiriului și mărturiei în închisorile comuniste în care mulți și-au dat viața pentru Hristos. Ierarhii rămași în „libertate” au încercat să atenueze cu prudență loviturile date monahismului și clericilor, păstrând deschise cele câteva institute teologice și mănăstirile aflate în vizorul Securității poporului. În cumplitii ani '50 de teroare stalinistă s-au plămădit și inteligențele și caracterele — câteva din ele legate de mișcarea duhovnicească isihastă a „Rugului Aprins”, ai cărei membri vor fi închiși între anii 1958–1964 — care au dat un viitor mărturiei autentice a Ortodoxiei românești ce părea că sucombă în îmbrățișarea celei de-a treia Rome moscovite, în variantă ateistă. Aceștia vor depăși ostilitatea anticatolică promovată de propaganda comunistă punând în studiile lor bazele unei viziuni ecumenice generoase, corespunzătoare spiritului adevărat, deschis și de sinteză, al Ortodoxiei românești.

Astfel între anii 1953–1956 un tânăr, dar savant, student în teologie de la Sibiu (1952–1954) și București (1954–1956), pe numele său Dan Zamfirescu (n. 1933), redacta sub îndrumarea istoricului-mărturisitor al Bisericii, profesorul Teodor M.

³² Cf. remarcabilele analize și interpretări din studiile istoricului din noua generație GEORGE ENACHE adunate în volumul de referință *Ortodoxie și putere politică în România contemporană* (Biblioteca de Istorie), Ed. Nemira, București, 2005.

³³ Cf. *Biserica Ortodoxă Română* nr. 9–10/1948; și N. MLADIN, *Când frații sunt împreună*, Sibiu, 1956, ed. II revăzută *Biserica Ortodoxă Română una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu, 1968.

Popescu (1893–1973), o vastă teză de licență (publicată abia în 1992³⁴) pe tema raporturilor dintre Ortodoxie și romano-catolicism în vocația și specificul existenței lor, pe fundalul unei ample fresce a istoriei universale. Scrisă cu uimitoare forță de sinteză, lucrarea lui Dan Zamfirescu — pe care îndrumătorul ei o recomanda, în septembrie 1956, tipăririi — pleda în ultimă instanță pentru o complementaritate salvatoare între „chemarea istorică” a catolicismului, al cărui activism orizontal riscă impasurile secularizării, și „orientarea duhovnicească” a Ortodoxiei, fidelă verticalei spiritului, capabilă să ofere un răspuns frământărilor adânci ale omului contemporan. Mesaj și mai actual în contextul postcomunist al unei lumi tot mai mult expuse barbariei sociale, poluării ecologice și dezumanizării tehnologice, arată postfața versiunii editate în 1992, unde autorul atrage atenția asupra rolului potențial care îi revine Ortodoxiei românești caracterizată de „un anume non-confesionalism”, de „păstrarea în afara tensiunilor și urilor interconfesionale, apărarea fermă a dreptei-creдинте neimplicând huliarea celorlalte Biserici creștine”, precum și de „capacitatea creștinismului românesc de a se ridica până la înălțimea de unde tensiunea și ura pot să dispară, rămânând posibilitatea de a împrumuta tot ce e mai valoros și poate servi cauza unității creștine”. Străină de adversitatea acerbă dintre bizantini și latini, dar și de orgoliul de a treia Romă al Rusiei, „Ortodoxia românească va putea fi gazda cea mai inspirată pentru un dialog real în vederea refacerii unității lumii creștine, pentru a reda Evangheliei puterea de a re-crea în duh lumea noastră ticăloșită și sinucigașă”. Timp de o jumătate de veac, pe urmele lui Grigore Ureche și ale dascălilor săi, savantul și luptătorul cu condeii Dan Zamfirescu și-a consacrat cu tenacitate demnă de admirat (și de continuat) întreaga energie restituirii momentelor și monumentelor decisive și exemplare ale autocefaliei spirituale românești, începând cu *Învățăturile* Sfântului Neagoe Basarab, continuând cu uitatul episod al mitropolitului Iosif Mușat, dar și cu ignorata proto-Filocalie românească a dascălilor paisieni.

În același an, 1956, la Institutul Teologic din București își susținea, sub îndrumarea pr. prof. Dumitru Stăniloae, teza de licență în teologie — cu o lucrare despre „Antropologia apofatică” (publicată postum în 2005) — monahul Andrei Scrima (1925–2000). Licențiat în filozofie în 1948 și asistent la catedra de logică, Scrima intrase ca frate la mănăstirea Antim din București și în cercul „Rugului Aprins”; după câțiva ani petrecuți ca profesor la Seminarul Monahal de la Neamț, funcționa ca bibliotecar al patriarhului Justinian. Obținând o bursă din partea președintelui Indiei, care-l remarcase cu ocazia vizitei sale în România în acel an, părintele Scrima părăsea în noiembrie 1956 România comunistă (unde va reveni abia după 1990). Evita astfel arestarea și înțemnițarea grupului „Rugului Aprins”, devenind un pelerin al duhului pe meridianele spirituale ale lumii și jucând un rol neprevăzut încă de nimeni în deschiderile ecumenice ale anilor ce vor urma.

Un destin diferit, dar într-o oarecare măsură convergent, va fi cel al colegului său de generație și de la „Rugul Aprins”, monahul Antonie Plămădeală (1926–2005). Tuns în monahism în 1949 la Prislop, fusese condamnat în lipsă de autoritățile comuniste la șapte ani de închisoare, viețuind până în 1954 la mănăstirea Slatina. Arestat în 1954, a rămas închis până în 1956. În 1956 și-a început cursurile de doctorat la Institutul Teologic din București sub îndrumarea pr. prof. D. Stăniloae, de unde va fi dat afară în 1959, când va fi și scos din cler și monahism de autoritățile comuniste, trăind ca muncitor în diverse întreprinderi până în 1968, când a fost reintegrat și trimis la studii în străinătate, devenind expertul principal al Bisericii Ortodoxe Române în ecumenism.

Autocefalie teologică românească în a doua jumătate a secolului XX – la București

³⁴ D. ZAMFIRESCU, *Ortodoxie și romano-catolicism în specificul existenței lor istorice*, Ed. Roza Vânturilor, 1992, 349 p.

În septembrie 1958, anul în care Vladimir Lossky se mutase la Domnul, preotul profesor Dumitru Stăniloae intra pentru cinci ani în infernul închisorilor comuniste. Devenit, prin suprimarea catedrei de mistică în 1948, profesor de dogmatică pentru doctoranzi, a elaborat și publicat în intervalul 1948–1958, cât și 1964–1978 câteva zeci de studii erudite de teologie comparată, abordând practic toate temele dogmaticii ortodoxe. Profitând de dezghețul ideologic al anilor '60–'70, bătrânul profesor (pensionat în 1973) a exploatat din plin oportunitatea oferită, publicând în ritm alert la București în deceniul 1976–1986 lucrările sale capitale: volumele V–X ale *Filocaliei* românești (1976–1981), cele trei volume ale *Teologiei dogmatice ortodoxe* în 1978, *Spiritualitatea ortodoxă* în 1981, iar în 1986 *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*. Alcătuiind o „sui generis” trilogie — dogmatică, mistică, Liturghie —, ele reprezentau la sfârșit „sinteza neopatristică” creatoare a cărei necesitate fusese clamată cu o jumătate de secol în urmă de preotul profesor Gheorghe Florovski la Congresul de teologie ortodoxă de la Atena, din 1936. Depășirea scolasticii — răspunsul dat peste ani *Dogmaticii* și *Simbolicii* scolastice ale lui Andriusos — era operată aici în dublu sens: intelectualismul abstract al acesteia era înlocuit de criteriul experienței mistice de tip isihast, iar esențialismului tomist (și individualismului modern) i se opunea personalismul comunitar și energetic ca model al comuniunii trinitare și ecleziale între Dumnezeu, om și creație: implicită în dogme, această comuniune se realizează concret în dubla experiență a coborârii lui Dumnezeu și a urcușului personal-mistic și comunitar-liturgic al credinciosului și Bisericii spre Împărăția Sfintei Treimi. Acesta e, redus la esență, sensul „sintezei neopatristice” lăsată moștenire de preotul profesor Dumitru Stăniloae teologiei românești și celei internaționale, receptarea ei la nivelul instituțiilor Bisericii și transmiterea modelului ei de teologhisire în școlile teologice fiind una din prioritățile momentului actual al Bisericii Ortodoxe Române.

Autocefalia românească și ecumenismul

Între timp, în sensul politicii de destindere și de câștigare a încrederii pe plan mondial inaugurată în 1960, Moscova și-a revizuit radical atitudinea față de ecumenism. Și astfel Bisericele Ortodoxe din sfera de influență sovietică, inclusiv Biserica Ortodoxă Română, ies din izolare și intră în Consiliul Mondial al Bisericilor la cea de-a treia sa Adunare generală de la New Delhi din noiembrie 1961. Teologii români reacționează și ei cu studii fundamentale despre ecumenism³⁵ atât la acest eveniment, cât și la surprinzătoarea convocare de către bătrânul papă Ioan XXIII (1958–1963) a unui „conciliu ecumenic”, viitorul Conciliu Vatican II (1962–1965)³⁶. Într-un studiu memorabil, ieromonahul și profesorul de teologie sibian Nicolae Mladin (1914–1986), viitor mitropolit al Ardealului, despre „Adevărata cale pentru refacerea unității Bisericii lui Hristos”³⁷ arăta că aceasta nu poate fi nici calea romano-catolică a supunerii tuturor creștinilor față de un monarh absolut și infailibil, nici calea protestantă a unității în acțiune și slujire, ci unirea în adevărul divin păstrat în Scriptură și Tradiția apostolică și patristică păstrată fără adaosuri ori eliminări în Ortodoxie. Este calea unității în libertate și a libertății în unitate, la mijloc între unitatea fără libertate romano-catolică și libertatea fără unitate protestantă.

De la ecumenismul harismatic...

După o rezervă inițială, Bisericele Ortodoxe s-au decis să trimită observatori la Conciliul Vatican II. Reprezentant personal al patriarhului ecumenic Atenagora (1948–

³⁵ *Ortodoxia* nr. 1–2/1962: N. Chițescu, pr. I.G. Coman, N. Șerbănescu, pr. I. Rămureanu.

³⁶ *Ortodoxia* nr. 3/1962: pr. I.G. Coman, pr. I. Todoran, pr. N. Mladin, pr. I. Rămureanu.

³⁷ *Ortodoxia* nr. 3/1962, p. 334–352, și „Pe calea unității Bisericii lui Hristos”, *ibid.* nr. 3–4/1963, p. 456–472.

1972), el însuși cu origini în vlahii din Epir, a fost eruditul ieromonah român Andrei Scrima, întors în 1959 din India și stabilit la o mănăstire ortodoxă din Liban. La lucrările conciliului părintele Scrima s-a remarcat prin intervenții și comentarii apreciate. Mărturiile sale publicate postum³⁸ revelează o înțelegere duhovnicească de profunzime a ecumenismului în același timp în ton cu spiritul deschis și sintetic al Ortodoxiei românești. După secole de confruntare și izolare, de neîncredere față celălalt și superioritate de sine, creștinii din Apus și din Răsărit sunt chemați să-și afirme identitatea nu prin opoziție, ci prin complementaritate. În loc să trăiască izolat darurile Duhului, trebuie să aibă curajul de a iubi, de a accepta și asuma adevărul de bază al personalismului creștin, potrivit căruia descoperirea de sine trece prin celălalt, se face împreună cu celălalt, nu combătându-l, ci incluzându-l. Dialogul presupune asceza depășirii de sine și a identificării cu celălalt în atenția comună la lucrarea tainică a Duhului Sfânt, Artizanul ultim al unității autentice. Aceasta nu este nici simplă chestiune canonică, nici diplomatie și politică religioasă, ci convertire la Dumnezeu. Viziunea unității complementare, care nu trebuie creată, ci redescoperită, este un rod al credinței, iubirii și rugăciunii duhovnicești care permit adevărata redescoperire de sine prin și împreună cu celălalt.

Erau într-adevăr anii ecumenismului harismatic. Pe 20 septembrie 1963, noul papă Paul VI (1963–1978) s-a adresat prima dată după sute de ani cu o scrisoare autografă patriarhului Atenagora. A urmat emoționanta îmbrățișare de pe Muntele Măslinilor a celor doi înalți ierarhi, din timpul întâlnirii în pelerinajul comun întreprins la Ierusalim în 5–6 ianuarie 1964, fotografia lor devenind o emblemă vie a ecumenismului iubirii. În aceeași zi, 21 noiembrie 1964, Conciliul Vatican II adopta trei documente fundamentale pentru reorientarea Bisericii Romano-Catolice; textele juxtapuneau afirmații de deschidere curajoasă cu reafirmări ale vechilor poziții de închidere din trecut. Astfel, constituția dogmatică despre Biserică („Lumen Gentium”) afirma împreună cu primatul papal cu claritate colegialitatea episcopală și Biserica locală, ocultate de viziunea unilaterală, universalistă și monarhică asupra papalității și Bisericii proprii Conciliului Vatican I. Afirmația că Biserica lui Hristos „subzistă în” Biserica Romano-Catolică, dar nu exclude prezența în afara organismului ei a numeroase elemente de adevăr și de sfințire, deschidea calea unei noi viziuni asupra ecumenismului, ale cărei linii sunt schițate de decretul special despre ecumenism („Unitatis Redintegratio”). Dacă diversele protestantisme sunt descrise drept simple „comunități ecleziale”, în schimb Bisericile Ortodoxe sunt definite drept „Biserici” depline (cu succesiune apostolică, har și Taine valide). Mai mult, ele sunt „Biserici-surori”, cu tradiții diverse, dar legitime, aflate cu Biserica Romano-Catolică într-o comuniune de substanță harică și sacramentală reală și profundă, chiar dacă imperfectă, dată fiind înțelegerea diferită a primatului papal. În comuniune perfectă cu Biserica Romei stau Bisericile catolice de rit oriental, despre care Conciliul a adoptat în aceeași zi un decret special („Orientalium Ecclesiarum”), prin care le reafirma statutul de Biserici particulare și semnificația specială, precizând însă că dispozițiile sale rămân în vigoare până la restabilirea comuniunii depline între Biserica Catolică și Bisericile Orientale despărțite de Roma.

În această atmosferă, pe 7 decembrie 1965, într-o ceremonie solemnă desfășurată simultan la Vatican și în Fanar a avut loc anularea anatemei din 1054, gest care consacra noua situație „ecumenică” în care se voiau a fi acum cele două Biserici: după sute de ani de exclusivism și acuze reciproce, ele se recunoșteau ca în primul mileniu într-o stare de „ruptură” a unei comuniuni paradoxale, existente deja în esențial, dar nemanifestabile încă euharistic. Prin întâlnirile care au urmat, întâi-stătătorii celor două Biserici își propuneau să scrie pagini noi într-o redeschisă „carte a iubirii” (*Tomos agapis*).

³⁸ A. SCRIMA, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnal de Conciliu*, Ed. Anastasia, București, 2004.

... la ecumenismul realist

Patriarhul Atenagora a crezut că această bază e suficientă pentru a trece la intercomuniunea euharistică. În drum spre Roma, unde era pregătit să se împărtășească din același potir cu papa Paul VI, a vizitat principalele Biserici Ortodoxe, printre care în octombrie 1967 și România (prima vizită a unui patriarh ecumenic după 260 de ani). La București, în Sfântul Sinod, patriarhul Justinian a arătat că, în cazul în care va avea loc, acest gest va fi unul izolat și patriarhul ecumenic nu va fi urmat de celelalte Biserici Ortodoxe surori, subliniind de asemenea că dialogul iubirii nu poate să pună în paranteze dialogul teologic al adevărului și că iubirea proclamată în gesturi spectaculoase trebuie confirmată practic prin recunoașterea egalității tuturor episcopilor și Bisericilor locale, renunțarea la prerogative monarhice și la limbajul întoarcerii și, mai ales, prin renunțarea la prozelitism și uniaticism ca soluție de refacere a unității între cele două Biserici³⁹. Era o invitație la realism — care a fost de altfel urmată — și la ieșirea ecumenismului din era harismatică a „etapei Atenagora”, care credea că poate minimaliza „profetic” dialogul credinței.

Ecumenismul cunoașterii reciproce

Lucrurile nu puteau fi grăbite fără riscuri ulterioare, așa că de comun acord s-a trecut la strategia pașilor mici, dar siguri. Contactele prin vizite reciproce la nivel înalt, conferințele și schimburile dintre teologi, recomandate de altfel în iunie 1968 de cea de-a IV-a Conferință panortodoxă de la Chambésy, au adâncit încrederea și cunoașterea reciprocă punând bazele viitorului dialog. În această linie s-au înscris vizitele cardinalului Austriei, Franz König, la București în noiembrie 1967 și vizita patriarhului Justinian în 1968 în Austria, iar în 1972 în Belgia; conferințele în Germania și Anglia ale pr. prof. D. Stăniloae în anii 1970–1974; precum și trimiterea de teologi români la studii doctorale în universități și colegii romano-catolice, unde se vor specializa în ecumenism.

Astfel doctorandul în istorie bisericească universală Cezar Vasiliu (n. 1939) a studiat între 1968–1971 la Institutul Pontifical din Roma, unde în 1971 a obținut titlul de doctor în teologie cu o teză (echivalată în 1976) pe tema relațiilor de ansamblu dintre Biserica Romano-Catolică și Bisericile Ortodoxe în perioada post-conciliară⁴⁰. Preotul asistent la teologie sistematică la Institutul Teologic din București, Dumitru Popescu (1929–2010), a studiat și el între anii 1968–1970 la Universitatea Gregoriană din Roma, devenind în 1972 doctor în teologie dogmatică la București cu o teză care analiza metodic eclesiologia romano-catolică a documentelor Conciliului Vatican II⁴¹. Reintegrat în 1968 și numit secretar al Institutului Teologic din București, ieromonahul Antonie Plămădeală e trimis în același an la studii de specializare la Colegiul iezuit Heythrop de lângă Oxford, unde în 1971 obține titlul de doctor (echivalat la București în 1972) cu o teză despre relațiile Bisericii cu lumea contemporană sub genericul „Biserica slujitoare”⁴². În decembrie 1970 a fost ales și hirotonit episcop-vicar patriarhal, încredințându-i-se sectorul de relații externe bisericești (în ianuarie 1980 va fi instalat ca episcop al Buzăului, iar din februarie 1982 a devenit până la moartea sa în august 2005 mitropolit al Ardealului).

³⁹ Cf. *Biserica Ortodoxă Română* nr. 9–10/1967. Cf. și PR. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, *Orthodoxia* 4/1967, p. 494–540.

⁴⁰ C. VASILIU, „Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (dec. 1959–dec. 1970)”, *Orthodoxia* 23 (1971), nr. 1, p. 51–235.

⁴¹ D. POPESCU, „Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană”, *Orthodoxia* 24 (1972), nr. 3, p. 325–458.

⁴² A. PLĂMĂDEALĂ, „Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană”, *Studii teologice* 24 (1972), p. 325–625.

Printr-o îndelungată și neobosită activitate în nenumărate delegații și reprezentări la conferințe și reuniuni, episcopul și apoi mitropolitul Antonie s-a impus repede ca unul din cei mai de seamă ecumeniști contemporani. A pledat pentru un ecumenism realist și echilibrat, trasându-i perspectivele într-o serie de studii grupate într-un volum publicat în 1979⁴³ prezentat ca un fel de „manual de orientare ecumenică”. Plecând de la convingerea că porunca Mântuitorului: „Ca toți să fie una!” „este mereu actuală și că niciodată nu vom fi făcut prea mult pentru împlinirea ei”, studiile înmănunchate în acest volum pledau pentru evitarea „formulelor simpliste” și a falselor dileme, pentru un ecumenism integral, bazat pe „echilibru între vertical și orizontal”, între „adevăr și iubire”, între dialog teologic și frățietate creștină. În acest sens, volumul, apărut în chiar anul demarării dialogului teologic oficial între Bisericele Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică, nu ezita să indice cu onestitate încă din cuvântul-înainte unde anume se află problemele. Dificultățile stau, în viziunea autorului, în ambiguitățile schimbării de curs operate de Biserica Romano-Catolică la Conciliul Vatican II, ambiguități evidente în tensiunile epocii postconciliare, și a căror cauză este aceea că documentele oficiale adoptate la Conciliu și după acesta au „lăsat să coexiste vechiul și noul”, Vaticanul I și Vaticanul II, „într-un chip inadmisibil nici logic, nici teologic”. De aceea era inevitabil ca de aici să decurgă crize și confuzii: „crize” pentru că teologii s-au divizat în „conservatori” și „progresiști” putându-se prevala la fel de legitim sau de „vechi”, sau de „nou”; dar și de „confuzii”, atunci când documentele oficiale ale Bisericii vor să o orienteze „și pe vechi, și pe nou în același timp”. Un exemplu de astfel de confuzie, analizat pe larg într-un studiu amplu, este cel al declarației „Mysterium Ecclesiae”, publicată în iunie 1973 de Congregația pentru Doctrina Credinței „în apărarea doctrinei Bisericii împotriva unor erori ale timpului nostru”; aprobată de papa Paul VI, declarația era o viguroasă apologie a învățăturii romano-catolice „clasice” despre unitatea Bisericii și despre infailibilitate. Contradicția acestei declarații — și a altora, care vor urma — este că „spunând că merge înainte, alerga înapoi; se declara ecumenică, dar ne chema la ascultare; se credea în 1973, dar era în 1871”. De aceea episcopul Antonie saluta faptul că patriarhul ecumenic Dimitrios (ales în 1972) a pus capăt „perioadei cam romantice” inaugurate de papa Ioan XXIII și patriarhul Atenagora, „doi vizionari de geniu născuți prea devreme”; trecând de la dialogul iubirii la dialogului adevărului.

Ecumenismul dialogului și etapele lui

Într-adevăr, pe 4 decembrie 1975 — când s-au serbat și 90 de ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române —, cu prilejul aniversării a zece ani de la ridicarea anatemei, în ceremonii paralele desfășurate la Roma și în Fanar s-a luat decizia constituirii comisiilor de pregătire a dialogului teologic menit să clarifice toate divergențele teologice care împiedică deplina comuniune între cele două Biserici. Din comisia interortodoxă au făcut parte pr. prof. D. Stăniloae, înlocuit apoi cu pr. prof. Ion Bria (1929–2002), și pr. prof. D. Popescu. În 1978 comitetul de coordonare a definitivat planul de derulare a dialogului precizându-i scopul, metoda și temele: scopul e restabilirea euharistică a unității vizibile între cele două Biserici, iar metoda convenită a fost cea de a evidenția într-o primă fază elementele care unesc, pentru ca pe baza lor elementele care separă încă cele două Biserici să poată fi abordate într-o nouă perspectivă, integratoare. Drept principal element comun a fost identificată înțelegerea sacramentală a relației Dumnezeu–om cu multiplele ei conexiuni și implicații. Și astfel pe 30 noiembrie 1979, în prima sa vizită în Fanar, papa Ioan Paul II (1978–2005) și patriarhul ecumenic Dimitrios (1972–1990) anunțau solemn deschiderea dialogului teologic oficial între cele două Biserici în cadrul unei comisii internaționale mixte.

⁴³ A. PLĂMĂDEALĂ, „Ca toți să fie una”. *Ut omnes unum sint*, București, 1979.

Întrunită pentru prima dată în plenul ei pe 29 mai 1980 la Patmos — în peștera *Apocalipsei*, pentru a marca simbolic perspectiva eshatologică a imperativului ecumenic —, comisia a deschis la Rodos dialogul propriu-zis aprobând planul și stabilind temele ce vor fi abordate. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de mitropolitul Banatului Nicolae Corneanu (n. 1923) și de pr. prof. Ștefan Alexe (1928–2007). Privite retrospectiv, lucrările Comisiei internaționale mixte de dialog⁴⁴ au traversat două faze, în prezent aflându-se într-o a treia.

Convergențe sacramentale

Prima etapă, cea din deceniul 1980–1990, a fost caracterizată de o activitate ritmică. Comisia s-a întrunit în cinci plenary: I. Patmos-Rodos (1980), II. München (1982), III. Gonia (1984), IV. Bari (1986–1987) și V. Valaamo (1988). Din 1982 până în 1995 Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de mitropolitul Antonie al Ardealului, secondat la început (la München) de pr. prof. Dumitru Stăniloae, iar din 1984 de pr. prof. Dumitru Radu (n. 1926) de la Facultatea de Teologie din București. Lucrările s-au soldat cu rezultate concrete prin adoptarea a trei documente comune⁴⁵, trei importante texte de convergență teologică: *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi* (München, 1982); *Credință, Taină și unitatea Bisericii* (Bari, 1987) și *Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii cu referire specială la importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea poporului lui Dumnezeu* (Valaamo, 1988). Documentele evidențiază din punct de vedere teologic efortul de a vedea Biserica într-un context trinitar și într-o viziune consecvent sacramental-liturgică (nu instituțional-juridică) centrată pe misterul Euharistiei, la care creștinul are acces prin Tainele inițierii (Botez — Mirungere — Euharistie) și slujirea sfințitoare și unificatoare în adevăr și iubire a Tainei Preoției.

Orizont și model trinitar

Pe 27 septembrie 1981, un tânărul profesor de teologie român, Dan-Ilie Ciobotea (n. 1951) — absolvent al Institutului Teologic de la Sibiu, doctor în teologie al Universității din Strasbourg în 1979, și în 1980 al Institutului Teologic din București, sub coordonarea pr. prof. D. Stăniloae cu o teză despre relația dintre teologie și spiritualitate, profesor în acel moment la Institutul Ecumenic de la Bossey (Elveția) — prezenta la Academia catolică din Freiburg im Breisgau (Germania) o vizionară reflecție generată de inaugurarea dialogului teologic la Patmos în 1980. Intitulată „Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi”⁴⁶ și prefigurând anticipat documentul de la München din iulie 1982, conferința situa dialogul teologic dintre ortodoxie și romano-catolicism într-o perspectivă duhovnicească — „unitatea Bisericii e o problemă teologico-spirituală” — și într-un orizont trinitar — „Sfânta Treime, izvorul și arhetipul Bisericii”. La baza schismei și „în fiecare erezie se află o nevroză care relativizează absolutul și absolutizează relativul”; o exacerbare care dezechilibrează și rupe comuniunea „izolând un factor al comuniunii pentru a-l absolutiza”. Creștinii și Bisericile sunt chemate însă în permanență de Sfânta

⁴⁴ O cronică documentată se poate citi la PR. PROF. ALEXANDRU MORARU, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885–2000: III/2. Dialog teologic și ecumenic*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 156–213, 362–364. Referințele la nenumăratele rapoarte și comentarii ecumenice ale mitropolitului Antonie pot fi găsite în Biobibliografia realizată de P. BRUSANOWSKI și publicată în *Revista teologică* 78 (1996), p. 7–60 și *Studii teologice* seria III, an I (2005), nr. 4, p. 215–244.

⁴⁵ O traducere și analiză a acestora la PR. PROF. IRIMIE MARGA (n. 1964), canonist de la Facultatea de Teologie din Sibiu, într-o teză de doctorat susținută în 1998 și publicată cu titlul: *În dragoste și adevăr. Dialogul teologic oficial de la Rodos la Balamand*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2000.

⁴⁶ DAN-ILIE CIOBOTEA, „Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi”, *Ortodoxia* 34 (1982), nr. 4, p. 586–598.

Treime, temelia existenței și vieții lor și a întregii Biserici — care trebuie să fie „pline de Treime” (potrivit cuvântului lui Origen) — să se depășească pe sine și să treacă „de la dezbinare la întâlnire și de la dialog la comuniune”. Aceasta devine cu puțință numai prin realizarea mai multor etape concrete: mai întâi, prin adâncirea vieții duhovnicești, singura care poate să-i elibereze pe creștini și Bisericile de patimi personale și colective, mai exact de dorința de dominație sau de frica de celălalt; în al doilea rând, prin resituarea adaosului „Filioque” într-o teologie trinitară mai cuprinzătoare, precum și prin reformularea primatului prin resituarea lui într-o eclesiologie trinitară și sinodală; și, în al treilea rând, printr-o concepție perihoretică, de unire fără confuzie, despre unitatea Bisericii.

Autocefalie și comuniune

Această viziune trinitară despre Biserică își găsește oglindirea în Ortodoxie în sistemul autocefaliei ca „unitate de credință și libertate religioasă”, căreia peste trei ani profesorul Dan-Ilie Ciobotea îi va dedica un studiu scurt, dar esențial⁴⁷. Excelentul text de sinteză poate fi citit ca un inspirat epilog scris după un secol la „Actul Sinodal” de autocefalie din 1882. Notă caracteristică a Ortodoxiei universale, structurată ca o comuniune de Biserici-surori egale și libere, autocefalia realizează cel mai deplin comuniunea frățască între Biserici ca „unitate în libertate” și „libertate în unitate”. Ea exclude atât „unitatea” strivitoare și „constrângătoare”, fără libertate, a monocefalismului unei singure Biserici cu primat și cu jurisdicție absolută, cât și pulverizarea denominațională a Bisericilor „libere”, fără nici o unitate, într-o „libertate egoistă, pretext de izolare și indiferență” față de adevăr și iubire. Autocefalia nu înseamnă independență pur și simplu, ci și coresponsabilitate iubitoare a Bisericilor-surori, realizată însă nu prin supunerea lor față de un centru sau păstor universal unic, ci prin fidelitate comună față de aceeași Tradiție ortodoxă și misiunea Bisericii în colaborare și corelare reciprocă a acțiunilor lor de interes și răspundere comună. Autocefalia implică la nivelul Ortodoxiei universale un primat de onoare ca slujire de coordonare a acțiunilor panortodoxe, dar lipsit de dreptul de intervenție în treburile unei Biserici locale sau de a vorbi în numele întregii Ortodoxii fără acordul celorlalte Biserici-surori. Sintetizând, se poate spune că autocefalia este — în concepția dogmatistului Dan-Ilie Ciobotea — expresia canonică a unei eclesiologii a Bisericilor-surori cu adevărat.

Uniatismul și criza dialogului teologic

Comitetul de coordonare de la Moscova, reunit în februarie 1990, pregătise pentru sesiunea plenară din acel an un proiect de document aflat în dezvoltarea coerentă a tematicii inițiale, intitulat „Consecințe eclesiologice și canonice ce decurg din natura sacramentală a Bisericii: sinodalitate și autoritate”. Discutarea conform programului a fost însă amânată *sine die*.

Motivul erau evoluțiile dramatice din Estul și Sud-Estul Europei ca urmare a dezintegrării sistemului comunist în URSS și în statele satelite, evoluții care au condus la ieșirea din catacombe și reorganizarea Bisericilor greco-catolice din Ucraina și din România, precum și la violente tensiuni naționaliste, culminând cu tragedia războiului și conflictului prelungit din statele fostei Iugoslavii. Bisericile Ortodoxe, ieșite și ele cu dificultăți din comunism, au perceput reactivarea încurajată de Vatican a Bisericilor unite cu Roma din Estul Europei drept un act de ostilitate și prozelitism, drept relansarea în noile condiții a vechii politici uniatiste. Dialogul iubirii între Bisericile

⁴⁷ DAN-ILIE CIOBOTEA, „Autocefalia bisericească: unitate de credință și libertate responsabilă”, *Mitropolia Banatului*, 35 (1985), nr. 5–6, p. 290–298, reluat în: *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885–1995*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 268–278.

Ortodoxe și cea Romano-Catolică, acuzată de duplicitatea practicării simultane a ecumenismului și uniaticismului⁴⁸, a înghețat, iar cel teologic, al adevărului, a intrat în impas. Sinoadele Bisericilor Ortodoxe au cerut cu insistență drept condiție a continuării dialogului teologic discutarea în regim de prioritate a chestiunii uniaticismului.

În deceniul 1990–2000, dialogul teologic a intrat într-o nouă fază, fiind absorbit de spinoasa temă a uniaticismului. Cu dificultate, și în condițiile absenței delegaților unui număr de Biserici Ortodoxe, Comisia mixtă a reușit să adopte în sesiunile plenare a VI-a și a VII-a două texte comune privitoare la uniaticism: declarația de la Freising (1990) și documentul de la Balamand (1993) intitulat: *Uniatismul, metodă de unire a trecutului și căutarea actuală a deplinei comuniuni*. Documentul a căutat ieșirea din impas distingând între „uniaticism” — respins ca „metodă de unire a trecutului” inacceptabilă azi — și realitatea Bisericilor unite actuale, recunoscută *de facto* și *de jure* de Vatican ca „parte a comuniunii catolice”, dar de ortodocși acceptabilă doar *de facto*, nu și *de jure*. Uniaticismul era respins ca produs al unei epoci depășite a exclusivismului soteriologic, incompatibil cu actuala situație ecumenică, în care Bisericile Romano-Catolică și cea Ortodoxă se privesc reciproc drept „Biserici-surori”, posedând ambele în mod egal mijloacele suficiente ale mântuirii (§12 și 14). Documentul a avut parte de o receptare divizată în Bisericile Ortodoxe, fiind respins de Bisericile absente de la Balamand (greacă, sârbă, bulgară și a Ierusalimului), iar Biserica rusă formulând seriase rezerve. Obiecțiile se concentrau în jurul recunoașterii prealabile, necondiționate, a Bisericii Romano-Catolice ca „Biserică-soră” a celor Ortodoxe *înainte* de clarificarea chestiunilor dogmatice controversate legate de primat, infailibilitate, Filioque, har creat etc. Biserica Ortodoxă Română, în sesiunea Sfântului Sinod din decembrie 1993, l-a salutat pe baza raportului mitropolitului Antonie al Ardealului, reprezentantul său la Balamand împreună cu pr. prof. D. Radu, ca pe un document „profetic” și providențial pentru salvarea dialogului dintr-un blocaj insurmontabil.

Multe Biserici Ortodoxe erau însă gata să întrerupă dialogul. Reuniunea părții interortodoxe a Comisiei, întrunită în noiembrie 1995 în Fanar, a hotărât totuși continuarea lui, dar au propus drept temă: „Implicațiile ecleziologice și canonice ale uniaticismului”, considerând că problema n-a fost suficient clarificată la Balamand. Propunerea a fost acceptată, doar de dragul salvării dialogului, de partea catolică, ajungându-se la redactarea cu dificultate a unui document de lucru pe această temă, în care ortodocșii au insistat ca partea romano-catolică să recunoască „anormalitatea” ecleziologică și canonică a Bisericilor orientale unite cu Roma. Refuzul ferm al admiterii acestei expresii din partea romano-catolică și insistența pe includerea ei a condus la eșecul celei de-a VIII-a Sesiuni plenare a Comisiei de dialog din iulie 2000 de la Emmitsburg (Baltimore, SUA), unde nu s-a reușit adoptarea unui document comun despre consecințele uniaticismului⁴⁹. Refuzul catolic se explică prin faptul că Bisericile greco-catolice unite dețin în mod evident în cadrul Bisericii Romano-Catolice actuale un statut canonic „normal” de „Biserici cu propriul lor drept”, reglementat chiar de un codice canonic propriu promulgat de papa Ioan Paul II în 1990. Insistența ortodocșilor pe „anormalitatea” eclezială a Bisericilor orientale unite cu Roma are și ea un sens adânc, ascuns în întrebarea pusă de ei la Emmitsburg părții catolice, și la care aceasta n-a putut da un răspuns lipsit de echivoc indicând prin această că s-a atins nervul

⁴⁸ În octombrie 1990 papa Ioan Paul II promulga „motu proprio” Codicele canonic al Bisericilor orientale. Mixând *sui generis* ecleziologia și dreptul canonic latin cu cel răsăritean, *Codex Canonum Ecclesiarum* promovează Bisericile greco-catolice de la rangul de simplu „rit” la cel de „Ecclesia sui iuris” construindu-le o figură canonică proprie, intermediară, inacceptabilă ca atare pentru Bisericile Ortodoxe. Gestul poate fi interpretat și ca un act prin care Vaticanul își creează și permanentizează propriul său „Orient” catolic.

⁴⁹ IOAN I. ICĂ JR, „Uniatismul impas ecleziologic. Pe marginea celei de-a VIII-a Sesiuni plenare a Comisiei internaționale mixte pentru dialog teologic între Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică, Baltimore, 9–19 iulie 2000”, *Vestitorul Ortodoxiei*, nr. 251–252, 1 august 2000, p. 1–3.

sensibil al dialogului: care Biserici sunt pentru Roma reprezentantele „normale”, adevărate, ale Răsăritului creștin — Bisericele greco-catolice sau Bisericele ortodoxe?⁵⁰

O invitație la reflecție deschide perspective generoase

După o primăvară ecumenică în primul său deceniu, dialogul părea să evolueze în cel de-al doilea deceniu într-un climat general marcat de semnele unui „îngheț”. Desigur, papa Ioan Paul II a continuat și în acest interval să combată această tendință prin numeroase gesturi de bunăvoință și deschidere față de Răsăritul creștin, cum au fost retrocedarea de icoane și relicve furate de cruciați, oferirea de biserici istorice din Roma în uzul parohiilor create din imigranții ortodocși. La acestea s-au adăugat în 1995 frumoasele aprecieri despre Bisericele Răsăritene și tradițiile lor teologice, liturgice și spirituale din enciclica „Orientale lumen”. În același an a venit și neașteptata invitație adresată tuturor creștinilor prin enciclica „Ut unum sint” — și unde Bisericele Ortodoxe sunt din nou descrise drept „Biserici-surori” ale Bisericii Apusene — de a reflecta și propune episcopului Romei noi modalități de exercițiu ale primatului său petrin, care, fără să atingă semnificația sa dogmatizată în 1871, să-l facă mai adaptat necesităților timpului nostru, și în primul rând accesibil pentru toți creștinii ca ministeriu al unității în Biserica universală.

Invitația papei a declanșat din partea teologilor romano-catolici — dar și de alte confesiuni, ba chiar ale unor Biserici întregi — un val de reflecții critice și propuneri constructive vizând reafirmarea papalității în era ecumenică. Toate subliniază în esență necesitatea trecerii de la o figură absolutistă, monarhică, centralistă și uniformizatoare la una a comuniunii, relațională și subsidiară, atentă la echilibrele dintre unitate și diversitate, local și universal. Au fost evidențiate limitele înțelegerii colegialității de către Conciliul Vatican II, unde colegiul episcopilor e definit clar în legătură cu capul său, papa, și e detașat de comuniunea reciprocă a Bisericilor pe care aceștia le reprezintă. A fost deplânsă absența unei sinodalități reale — sinodul periodic al episcopilor introdus de Conciliu fiind de fapt un consiliu lărgit al papei, nu un conciliu adevărat — și a fost acuzată lipsa unei teologii și unor instituții efective ale Bisericilor regionale. Spre deosebire de structura Bisericii din mileniul I organizată pe trei niveluri: local, regional și universal, cu trei genuri de primat: episcop, mitropolit și patriarh, și episcopul Romei, în mileniul II Biserica Romano-Catolică a funcționat și funcționează încă doar pe două niveluri, recunoscând eclezialitate numai Bisericii universale condusă de papă și Bisericilor particulare conduse de episcopi (cu prioritatea clară a Bisericii universale, în tip ce în Răsărit prioritatea o deține Biserica locală). Propunerile concrete recomandau o reformă drastică a Curiei romane în sensul descentralizării, subsidiarității și supunerea ei controlului episcopilor; recunoașterea unui statut ecleziologic, autentic, sinodal, conferințelor episcopale naționale și regionale prin crearea de patriarii naționale sau continentale autonome; precum și o distincție clară între prerogativele papei ca episcop al Romei, ca patriarh al Occidentului și ca primat universal „petrin”, și în acest ultim sens revenirea de la înțelegerea lui juridică în sens de „potestas” și „infallibilitas” la cea evanghelică de „mărturie” și „slujire”. Doar o astfel de papalitate nemonarhică, reintrată în comuniunea sinodală a episcopilor, a Bisericilor regionale și implicării laicilor, poate avea un viitor și credibilitate ecumenică. Realizarea ei este prețul ce trebuie plătit (cf. arhiep. J.R. Quinn, 1998) pentru a avea o unitate a Bisericii

⁵⁰ IOAN I. ICĂ JR., „Dialogul teologic ortodox-catolic 1986–2000 la răscruce: care ecleziologie? Status quaestionis. Referat Baltimore iulie 2000”, în: *Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania in honorem*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 61–79.

ecumenice cu adevărat de comuniune, structurată ca unitate în diversitate și libertate, iar nu de un centralism monarhic de tip medieval sau absolutist⁵¹.

... dar într-o lume în schimbare Vaticanul reciclează formule vechi

Reacțiile oficiale ale Vaticanului n-au întârziat și, previzibil, ele s-au situat în registru conservator. Declarația „Primatul e misterul Bisericii” (1998) — răspunsul oficial al Congregației pentru Doctrina Credenței prezidată de cardinalul Joseph Ratzinger — a reamintit toate definițiile primatului papal date de conciliile mileniului II (de la Lyon II la Vatican II) precizând că sunt „doctrină de credință” și ca atare au o „natură imuabilă” și că nu se pune problema de a reveni la vreo formă de conciliarism sau galicanism condamnate ca unilaterale în trecut. În scrisoarea sa apostolică „Apostolos suos” din mai 1988 „despre natura teologică și juridică a conferințelor episcopale” papa Ioan Paul II însuși a tranșat în sens negativ chestiunea: conferințele episcopale nu sunt sinoade în sensul unei participări efective ale episcopilor la exercitarea puterii învățătoarești și conducătoare în Biserică, și nu au astfel parte de un statut de drept propriu; ele sunt simple asociații de colaborare și consiliere a episcopilor între ei sau cu papa, nimic altceva. Mesajul e fără echivoc: Biserica Romano-Catolică nu se „patriarhalizează”, nu se „autocefalizează”.

Cu o lună înainte de reluarea dialogului teologic catolic-ortodox în Sesiunea a VIII-a a Comisiei mixte de la Emmitsburg, pe 9 iunie 2000, papa Ioan Paul II aproba o „notificare” redactată tot de Congregația pentru Doctrina Credenței cu privire la utilizarea într-un sens riguros de instituțiile romano-catolice a expresiei „Biserici-surori”. Pentru a evita răstălmăcirile, aceasta trebuie folosită cu prudență. Plecând de la unitatea și unicitatea Bisericii, Biserici-surori în sens propriu sunt doar Bisericile particulare între ele, a căror mamă e Biserica una și catolică universală a lui Hristos. Aceasta subzistă în Biserica Romano-Catolică, care drept urmare nu poate fi ca atare soră a vreunei Biserici particulare ori grup de astfel de Biserici. Notificarea era, cum s-a putut vedea după câteva luni, aplicarea cu referire la Bisericile Ortodoxe a conținutului declarației „Dominus Iesus” din 6 august 2000 a aceleiași Congregații „despre unicitatea și universalitatea mântuitoare a lui Hristos și a Bisericii Lui”⁵². Declarația a provocat o veritabilă „furtună” în mediile ecumenic prin interpretarea restrictivă a celebrei formule de constituția conciliară „Lumen gentium”, care afirmă că Biserica una a lui Hristos „subzistă în” Biserica Romano-Catolică, ceea ce lăsa cu puțință prezența unor elemente de adevăr și de sfințire și în afara ei, ba chiar a unor Biserici adevărate, cum sunt cele Ortodoxe. Declarația preciza acum însă fără echivoc în nota 56 că expresia „subzistă în” „nu înseamnă că unica Biserică a lui Hristos ar putea exista și în Biserici și comunități ecleziale necatolice”, unde există doar „elemente ale Bisericii derivate din Biserica Catolică și care conduc spre ea”. Închiderea și replierea pe pozițiile eclezio-logice preconci-liare este evidentă și ea a suscitat vii proteste și controverse în spațiul ecumenic, mai cu seamă că veneau într-un „an jubiliar” în care întreaga creștinătate intra în zorii unui nou mileniu.

Trecerea în noul mileniu care avea loc pe fundalul unei rapide schimbări a întregii lumi intrate (încă din 1990 odată cu prăbușirea comunismului, dar și după 11 septembrie 2001) într-un nou context social, economic și politic. Peisajul spiritual s-a modificat și el polarizându-se între tendințe de globalizare, secularizare, relativism și nivelare dizolvantă de tip postmodern, pe de o parte, și crispări identitare fundamentaliste, replieri angoasate pe tradiții cultural-religioase și naționale, într-un

⁵¹ IOAN I. ICĂ JR, „Conciliul Vatican II, reforma Bisericii și dilemele epocii postconciliare. Reflecțiile unui teolog ortodox”, în *Perspective asupra Conciliului Vatican II*, ed R. Lazu – A. Tat, Ed. Galaxia Gutenberg, Tg Lăpuș, 2004, p. 61-83.

⁵² IOAN I. ICĂ JR, „Vaticana. Declarația Dominus Iesus și semnificația ei antiecumenică”, *Renașterea*, an X, nr 10, octombrie 2000, p. 8-9.

climat de excludere, confruntare și intoleranță mergând până la terorism. În noul climat relativist, sincretist și indiferentist, ecumenismul însuși își schimbă prioritățile devenind unul al diferenței și identității. A devenit astfel evident că adevăratul ecumenism nu poate fi bazat pe compromisuri și întâlnire într-un minimum comun și vag; din contră, el este chemat să devină o îmbogățire reciprocă printr-o punere în comun a câștigurilor Bisericilor din timpul izolării lor printr-o confruntare critică și schimb reciproc și printr-o regândire în comun a Tradiției apostolice a Bisericii. Cu condiția ca divergențele existente să poată fi înțelese nu ca obstacole insurmontabile, reciproc exclusive, ci ca aspecte complementare ale uneia și aceleiași credințe comune, sesizată în toată complexitatea ei ireductibilă la nici un sistem ori figură definitivă. Esențială rămâne depășirea exclusivismelor și viziunea unei comuniuni inclusive, bazate pe o convertire comună la Hristos și deplinătatea taine Lui descoperite în Duhul Sfânt ca unitate în diversitate și diversitate în unitate.

În pauza de reflecție din intervalul scurs de la impasul de la Emmitsburg, odată cu stabilizarea situației din Balcani și Europa de Est, în Bisericile Ortodoxe s-a acceptat faptul că tot ceea ce s-a putut spune în comun despre uniaticism s-a spus în documentul de la Balamand, înțelegându-se totodată că fenomenul uniatic este doar un efect care nu poate fi sesizat cu adevărat fără a se discuta cauza lui ultimă, o anumită înțelegere a primatului roman. După o serie de consultări, în 2005 s-a decis reluarea dialogului prin revenirea la agenda inițială suspendată în 1990. În aprilie 2005 Biserica Romano-Catolică alegea un nou papă, pe Benedict XVI, în persoana reputatului dogmatist și cardinal Joseph Ratzinger (n. 1927). În calitate de arhiepiscop al Münchenului, acesta găzduise cea de-a II-a Sesiune plenară a Comisiei de dialog din iulie 1982 încheiată cu adoptarea primului important document comun, cu valoare de text-pilot al întregului dialog, despre „Taina Bisericii și Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi”. Ortodocșii aveau speranțe întemeiate pe faptul că într-un studiu din 1972 profesorul Ratzinger afirmase că în cazul unei eventuale refaceri a unității Bisericii ortodocșilor nu trebuie să li se ceară mai mult în recunoașterea primatului roman decât acceptaseră deja în primul mileniu. Speranța nu s-a confirmat însă. La mai puțin de un an de la alegerea sa, papa Benedict XVI renunța la titlul de „patriarh al Occidentului”, omis începând cu 1 martie 2006 din noua ediție a lui *Anuario Pontificio*, care le mențineau însă pe toate cele scandaloase și inacceptabile pentru răsăriteni, de „pontif suprem”, „vicar al lui Hristos” sau „suveran pontif”. Ortodocșii și-au exprimat îngrijorări legitime. Decizia luată fără nici o explicație prealabilă ascundea un alt mesaj decât cel pe care a încercat să-l explice Consiliul Pontifical pentru Unitate în „clarificarea” sa din 22 martie 2006. Era de fapt un refuz anticipat al oricărei încercări de a explica papalitatea în termenii eclesiologiei răsăritene: episcopul Romei nu este un patriarh între alții, nici chiar primul dintre ei, încadrat în comuniunea altor patriarhi egali. Chiar înainte de reluarea dialogului teologic bilateral, papa ținea să precizeze prin renunțarea sa la titlul patriarhal — la care ortodocșii țineau mult — în ce termeni consideră pertinentă discutarea primatului său⁵³.

Primatul înțeles diferit în Bisericile Ortodoxe

Optând să discute cel de-al patrulea document de lucru comun pe tema sinodalității și autorității în Biserică, pregătit deja de comitetul de coordonare întrunit în februarie 1990 la Moscova, cea de-a IX-a Sesiune plenară a Comisiei mixte care și-a desfășurat lucrările la Belgrad în septembrie 2006 aborda exact tema de tranziție necesară pentru a putea fi apoi abordată spinoasa și complexa temă a primatului roman și papal. Documentul, a cărui dezbateră nu s-a putut încheia la Belgrad, ci un an mai târziu, la

⁵³ IOAN I. ICĂ JR, „Papa renunță la titlul de „patriarh al Occidentului”. Semnificațiile posibile ale omiterii unui titlu pontifical vechi de 1500 de ani”, *Renășterea*, an XVI, nr. 10, octombrie 2006.

Ravenna (la ambele plenary Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de episcopul-vicar Petroniu Sălăjanul și arhid. prof. Ioan I. Ică jr), pleacă de la existența în Biserică a trei niveluri — local, regional și universal (în această ordine, semnificativă) — afirmând corelarea riguroasă pe toate aceste planuri în sensul canonului 34 apostolic între principiul sinodal și cel primațial: nici un sinod fără un protos, nici un protos fără un sinod. Dacă afirmarea acestei reciprocități de principiu a pus în dificultate poziția romano-catolică clasică, întrucât exclude punerea în discuție în termeni monarhici a primatului papal, în schimb afirmarea tradiționalului principiu al unei ordini (*taxis*) între patriarhii a creat tensiuni în delegația ortodoxă. S-a văzut în controversa care i-a opus în finalul reuniunii de la Belgrad și în anii următori pe reprezentanții Patriarhiei Moscovei (episcopul Ilarion Alfeiev) și cel al Patriarhiei Ecumenice (mitropolitul Ioannis Zizioulas). La baza ei stau divergențe în ce privește înțelegerea noțiunii de primat la nivel universal care cunoaște trei variante diferite, după cum e văzut dinspre Roma (Veche), dinspre Constantinopol (Noua Romă) și Moscova (a treia Romă). Discuția asupra primatului la nivel universal nu este de fapt un dialog, ci un „trialog”: Roma papală susține un primat „petrin” de jurisdicție universală nemijlocită, respins ca atare de toți ortodocșii. Patriarhia Ecumenică susține existența unor prerogative speciale proprii primului scaun (drept de coordonare și apel, drept de a proclama noi autocefalii și autonomii, drept de jurisdicție asupra întregii diaspore ortodoxe), în timp ce Patriarhia Moscovei, Bisericele slave contestă aceste prerogative (în care văd expresia nelegitimă a unei „papalități ortodoxe”) și insistă pe deplina egalitate între patriarhii ortodocși și pe drepturile lor la administrarea diasporei și la proclamarea autocefaliei Bisericilor ivite din misiunea lor, rezervând scaunului Constantinopolului un primat pur onorific, simbolic, de drept bisericesc, nu canonic-eceziologic, cu alte cuvinte lipsit de orice autoritate și conținut juridic. Această divergență face ca relațiile inter-ortodoxe să fie periodic afectate de crize (mergând până la suspendarea comuniunii (cum arată cazul Bisericii Ortodoxe a Estoniei (din 1993) sau al Mitropoliei Basarabiei (în 2007). Străină de orice veleități de hegemonie și reminiscențe imperiale evidente în aceste dispute interortodoxe, Biserica Ortodoxă Română rămâne fidelă tradițiilor de echilibru și moderație, de sinteză și posibilă mediere, proprii autocefaliei sale naționale în același timp demne, dar și deschise mereu dialogului și comuniunii.

Sinodalitatea încadrează orice primat

Absența unui acord în chestiunea estoniană a determinat retragerea în octombrie 2007 a delegației Bisericii Ortodoxe Ruse încă înaintea începerii lucrărilor celei de-a X-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de dialog teologic care și-a desfășurat lucrările la Ravenna⁵⁴. Retragerea reprezentanților celei mai importante numerice Ortodoxii părea să anticipeze un eșec al reuniunii Comisiei. Desfășurarea lucrărilor a contrazis însă această prognoză pesimistă, ele încheindu-se cu prezentarea după 14 ani (de la Balamand, 1993) a unui al cincilea important și consistent document comun intitulat „*Consecințe eceziologice și canonice decurgând din natura sacramentală a Bisericii: comuniune ecezială, sinodalitate și autoritate*”. Textul e o tentativă de a formula în termeni sintetici echilibrul dintre cele două dimensiuni a căror armonizare face ca Biserica să reflecte la toate nivelurile ei viața de comuniune a Sfintei Treimi: dimensiunea verticală, descendentă, a autorității, și cea orizontală, ascendentă, a sinodalității. Mesajul, perfect ortodox, al documentului este că în Biserică autoritatea există și se exercită numai în sinodalitate. De altfel sinodalitatea e tratată înaintea autorității ca o dimensiune înglobantă a acesteia, într-o perspectivă ascendentă (de jos în sus) și în sensul ei larg de

⁵⁴ IOAN I. ICĂ JR., „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității. Pe marginea celei de-a X-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de dialog teologic, Ravenna 8–15 octombrie 2007”, *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească*, an I, nr. 9, decembrie 2007, p. 5–30.

comuniune paneclezială (echivalent sobornicității), nu numai în cel strict de comuniune sinodală a episcopilor. Trei puncte sunt avansate aici cu claritate și ele pot fi considerate tot atâția pași semnificativi în precizarea unei eclezilogii de comuniune, care să integreze cele două tradiții eclezilogice — răsăriteană și latină — cu accentele lor diferite: pe sinodalitate și local, respectiv pe primat și universal. Mai întâi, recunoașterea *comună* a interdependenței primat–sinodalitate, care se presupun și implică reciproc, fără a putea fi izolate și opuse, la toate nivelurile: sinodalitatea nu există și nu funcționează ca atare fără un *protos* și o *taxis* a scaunelor episcopale, dar nici un *protos* sau *taxis* nu există și nu funcționează fără sinod. În al doilea rând, recunoașterea *comună* a existenței unui al doilea nivel eclezilogic, intermediar, de comuniune în viața Bisericilor: nivelul regional, patriarhal, între cel local, al episcopiei, și cel universal al comuniunii între primații (patriarhii) mai multor regiuni. Și, în al treilea rând, recunoașterea *comună* a necesității existenței unui episcop primat (*protos*) și a unei *taxis* la nivelul Bisericii universale, mereu însă în comuniunea sinodală a primaților (*protoi*) regionali. În primul mileniu prerogativele recunoscute primatului, mereu în cadrul sinodalității, la toate nivelurile: episcopului, mitropolitului sau patriarhului, episcopului Romei sau papei — nu diminuau, și nu trebuie să diminueze niciodată, nici egalitatea sacramentală a tuturor episcopilor între ei, nici catolicitatea fiecărei Biserici locale, ci trebuie doar să împiedice izolarea lor și să mențină eficient deschiderea lor spre comuniune reciprocă. Există de asemenea un acord unanim cu privire la ordinea canonică (*taxis*) a primelor scaune ale Bisericii vechi, în care primul loc era deținut de episcopul Bisericii Romei; nu exista însă încă din primul mileniu un acord în ce privește înțelegerea și interpretarea prerogativelor de *protos* ale acestuia. De aceea, următoarea etapă a dialogului e chemată să dea un răspuns comun controversatei teme a „rolului episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor” din perspectiva acordului deja atins cu privire la principiile generale ale unei eclezilogii de comuniune. Documentul de la Ravenna face un pas semnificativ în această direcție, fiind primul text comun al Comisiei după 14 ani, dacă se ia în calcul și controversatul document de la Balamand despre uniatism — un document improvizat, insuficient reflectat și precar în argumentare, elaborat într-un moment de gravă criză ca soluție provizorie pentru depășirea impasului legat de uniatism — sau, mai bine zis, după 19 ani de la ultimul document al Comisiei, cel de la Valaamo din 1988. Avem de-a face prin urmare cu cel de-al patrulea text comun redactat de Comisie în sensul planului inițial adoptat în prima Sesiune de la Rodos, în iunie 1980 pentru prima fază: cea a evidențierii elementelor comune.

Dialogul a intrat așadar, după etapa neprevăzută concentrată pe uniatism, într-o a treia fază, cea a discutării diferențelor. Tema generală prevăzută să fie dezbătută în trei sesiuni plenare și tot atâtea documente comune este cea a primatului papal: în mileniul I (2009), în mileniul II (2011) și din perspectivă teologică (2011). Un prim document de lucru întocmit de comitetul de coordonare în octombrie 2008 în Creta cu titlul „Rolul episcopului Romei în comuniunea Bisericii în mileniul I” a fost dezbătut pe jumătate de cea de-a XI-a Sesiune plenară a Comisiei mixte care și-a desfășurat lucrările la Paphos (Cipru) în octombrie 2009 (Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de P.S. Ciprian Câmpineanul, episcop-vicar patriarhal, și arhid. prof. Ioan I. Ică jr)⁵⁵, restul textului urmând să fie discutat de cea de-a XII-a plenară prevăzută pentru septembrie 2010 la Viena.

Evoluțiile interne, contexte ale dialogului

⁵⁵ IOAN I. ICĂ JR., „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, Paphos, 1–16 octombrie 2009”, *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească*, an III, nr. 11, noiembrie 2010, p. 5–22.

Dialogul teologic oficial, care se apropie acum de punctul de divergență maximă dintre cele două Biserici, este un element decisiv pe calea apropierei în vederea restabilirii comuniunii lor. Nu este însă singurul. Evoluțiile din interiorul Bisericilor angajate în dialog sunt și ele un factor esențial, fiindcă ecumenismul înseamnă nu numai simple acorduri teoretice despre comuniune, ci și disponibilitate de reconfigurare instituțională practică a figuri Bisericii în conformitate cu unanim proclamata dorință de fidelitate față de eclesiologia de comuniune a Bisericii apostolice și patristice. Bisericile Ortodoxe, ca și celelalte comunități creștine ieșite din Reformă, observă cu atenție modul concret în care se articulează primatul și comuniunea în interiorul (*ad intra*) Bisericii Romano-Catolice, în care văd un test al credibilității angajamentului și declarațiilor ei ecumenice (*ad extra*). Ca atare, ele s-ar bucura să vadă o exercitare efectiv colegială și sinodală a primatului, bazată pe o regândire și reinterpretare a deciziilor Conciliului Vatican I în lumina *întregii* Tradiții a Bisericii, de totdeauna și de pretutindeni, dar și pe o aprofundare a Conciliului Vatican II care să dezvolte toate implicațiile din înțelegerea Bisericii ca o comuniune, din colegialitatea episcopală și din statutul eclesiologic al Bisericilor locale. Ar dori, cu alte cuvinte, o papalitate în comuniune efectivă, în locul unei papalități centraliste și monarhice de tip medieval. Însăși teologia romano-catolică actuală pledează cu insistență în acest sens. Dar reacțiile oficiale ale Vaticanului sunt departe de a fi încurajatoare. La refuzul papei Ioan Paul II de a acorda statut eclesial conferințelor episcopale din mai 1998, s-au adăugat din partea papei Benedict XVI în aprilie 2006 abandonarea titlului de „patriarh al Occidentului”, iar în iulie 2007 „răspunsurile” Congregației pentru Doctrina Credinței cu privire la locul Bisericii Romano-Catolice în lumea creștină⁵⁶. Scopul nemijlocit al acestora era o clarificare de ordin intern cu privire la unele interpretări eronate ale eclesiologiei Conciliului Vatican II în lumea catolică. „Răspunsurile” denunță „lecturile parțiale și unilaterale” care văd în acest Conciliu o „cotitură copernicană” în catolicism, subliniind că acesta nu a schimbat, ci doar aprofundat doctrina catolică anterioară despre Biserică. Cu alte cuvinte, ceea ce primează e continuitatea, nu discontinuitatea; sau, altfel spus, Vatican II se interpretează în lumina lui Vatican I, nu invers, cum s-a crezut până acum în întreaga lume creștină.

O afirmare în sens deplin, în cadru intern și intercreștin, a eclesiologiei de comuniune sinodal-sobornicești se așteaptă, evident, și din partea Bisericilor Ortodoxe autocefale în specificitatea lor.

Înnoirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe românești

Pe 30 septembrie 2007 întronizarea Preafericitului Părinte Daniel Ciobotea ca al șaselea patriarh al Bisericii Ortodoxe Române – primul ales în mod liber după ieșirea din comunism – , constituia actul solemn concret de manifestare liturgică și canonică a înnoirii autocefaliei Ortodoxiei românești. Vechea Biserică a romanității populare orientale crescută și înflorită în dificila condiție „interimperială” (I. Bădescu) din spațiul de confluențe și de confruntare de pe Carpați dintre cele trei Rome politice și bisericești ale lumii vechi și noi, Biserica populară și monahală, care a dat creștinătății sfinți ecumenici de genul Cuvioșilor Ioan Cassian și Dionisie Exiguus, sau al mitropolitului Petru Movilă, care a împodobit pământul de sub Carpați cu teologiile de sinteză în piatră și culori de la Curtea de Argeș și din Bucovina, care a dat lumii contemporane sinteze teologice, filocalice și literare de talia operei părintelui Dumitru Stăniloae, a monahilor și poezilor Rugului Aprins al Maicii Domnului sau a monahului literat Nicolae Steinhardt de la Rohia, care în mai 1999 a știut să-și manifeste ospitalitatea, demnitatea și vocația de mediere primind cea dintâi, în frunte cu patriarhul Teoctist de

⁵⁶ IOAN I. ICĂ JR, „Vatican iulie 2007 — radiografia unei autodefiniri”, *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească*, an I, nr. 6, septembrie 2007, p. 16–25.

fericită pomenire, vizită neuitată a papei Ioan Paul II într-un moment de cumpănă pentru Europa — această străveche și nouă Ortodoxie română orientală a știut să-și aleagă în frunte ca întâi ierarh al ei pe teologul de sinteză al Sfintei Treimi, care încă în urmă cu două decenii a vorbit despre „apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi”, ca „izvor și arhetip al Bisericii”, atât al celei locale, cât și ecumenice. Fiindcă într-adevăr numai Sfânta Treime e garanția autenticității dogmatice, spirituale și canonice a vieții Bisericii la toate nivelurile ei, iar canonul 34 apostolic face din Treime modelul Bisericii autocefale.

Autocefalia — rememorare necesară și actualizare permanentă

Momentul actual este unul provocator și solicitant. Privit cu luciditate și realism, fără entuziasme și timorări, începutul celui de-al treilea mileniu al istoriei creștine este pentru toate Bisericile — divizate încă într-o Europă unită și o lume globalizată integrată pur economic (nu ecumenic, nici ecologic) și tot mai secularizată, dar cu perspectiva unor crize majore la orizont — este un moment solicitant. Aniversarea a 125 de ani de autocefalie ortodoxă românească nu mai poate fi doar un simplu moment de retrospectivă festivă și celebrare solemnă.

Autocefalia sau permanenta umplere de Treime a unei Biserici — ca și independența și libertatea unei națiuni — nu este o declarație, ci un proces, un program permanent, care trebuie afirmat și actualizat cu și de fiecare generație în condițiile ei social-culturale specifice. Și aici nu se poate evita constatarea unor mutații profunde survenite pe parcursul acestor 125 sau 162 de ani (de la primul program de autocefalie național-bisericească din proclamația din 1848 de pe Câmpul Libertății). Dacă jumătate din acest interval, până în 1944, au fost deceniile unei creșteri statale organice a poporului român ca națiune și Biserică, unificate într-un stat modern unitar corespunzător demnității tradițiilor și aspirațiilor lui firești, în schimb ultimele șase decenii au fost anii unui veritabil „război împotriva poporului român”⁵⁷. Românii au devenit câmpul de experiment a două sisteme de inginerie socială, simetric opuse, dar egal utopice și devastatoare pentru națiune, ba chiar pentru fibra umanul din fiecare din noi : comunismul până în 1990, iar de atunci încoace consumismul. Obiectivul urmărit, și în parte deja realizat, este dispariția omului tradițional în favoarea unui nedeterminat „om recent” fără memorie, fără patrie și fără credință, fapt care riscă să transforme orice popor, inclusiv pe cel român, într-o simplă populație⁵⁸.

Insistența Preafericitului Părinte Patriarh Daniel de a construi în București o Catedrală a mântuirii neamului românesc devine un gest cu semnificații simbolice profunde, care trece mult dincolo de simplele necesități liturgice. Construindu-și Catedrala reprezentativă, Patriarhia Română își afirmă simbolic vocația de a se (re)construi pe sine ca autocefalie specifică și de a (re)construi într-o populație derutată și agresată de utopiile ultimului secol structurile de autonomie și rezistență spirituală care să refacă în aceasta profilul spiritual al omului român dintotdeauna și organismele care fac din aceasta un popor demn și cu adevărat liber al lui Dumnezeu. Structurile bisericești, naționale și culturale ale programului autocefaliei românești oferă poporului român o arhitectură socială de catedrală și arcă mântuitoare a Sfintei Treimi.

⁵⁷ A se vedea în acest sens cartea cu acest titlu a profesorului Dan Zamfirescu și cărțile și analizele sociologiei „noologice” a profesorului Ilie Bădescu și școlii sale.

⁵⁸ Cf. studiul meu „Globalizarea — mutație și provocări” din volumul *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 481–395.